Agnieszka Ayşen Kaim

Ludzie dwóch kultur

Wybrane przypadki transgresji kulturowej Polaków w Imperium Osmańskim w XVII, XVIII i XIX wieku



Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Kultura na Pograniczach 15

Ludzie dwóch kultur

Kultura na Pograniczach
[Borderland Cultures]

15

Agnieszka Ayşen Kaim

Ludzie dwóch kultur

Wybrane przypadki transgresji kulturowej Polaków w Imperium Osmańskim w XVII, XVIII i XIX wieku

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Warszawa 2020

Recenzje wydawnicze [Editiorial Reviews]

Prof. dr hab. Marek Dziekan
Uniwersytet Łódzki, Łódź, Polska
[University of Lodz, Łódź, Poland]

Prof. dr hab. Dariusz Kołodziejczyk
Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska
[University of Warsaw, Warsaw, Poland]

Publikacja finansowana z subwencji na utrzymanie i rozwój potencjału badawczego
Instytutu Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.
[This work was financed from a subvention for maintaining and developing
the research potential of the Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.]

Projekt okładki i stron tytułowych [Cover, Halftitle and Title Page Design]
Barbara Grunwald-Hajdasz

Na okładce: Stylizacja znaczka osmańskiego z wizerunkiem Wojciecha Bobowskiego /
Ali Ufkî Beya, projekt Karolina Bajka.
[Cover: An image of Wojciech Bobowski / Ali Ufkî Bey styled as an Ottoman postage
stamp, designed by Karolina Bajka.]

Redaktor prowadzący [Editorial Supervision]
Dorota Leśniewska

Redakcja, korekta i indeks [Copyediting, Proofreading, and Index]
Helena Kamińska

Skład [Typesetting]
Jacek Marciniak

ISBN: 978-83-66369-18-4 [druk]
ISBN: 978-83-66369-19-1 [ebook]
ISSN: 2450-565X (Kultura na Pograniczach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences]
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88, wydawnictwo@ispan.waw.pl, www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

Książkę dedykuję mojej mamie, Ömür Bahar Sözmen

NOTA TRANSKRYPCYJNA

W książce znajduje się wiele wyrażeń i słów tureckich, zapisanych alfabetem łacińskim. Alfabet ten wprowadzono w Republice Turcji w 1928 roku. Wymowa niektórych liter różni się od wymowy polskiej i są to:

c – polskie dż
ç – cz
ğ – miękkie g, nie jest wymawiane; wydłuża poprzedzające je samogłoski: a, ı, o, u, zaś po samogłoskach: e, i, ö, ü czyta się jak polskie j
ı – y
j – ż
ö – niemieckie ö
ş – sz
ü – niemieckie ü
y – j
â î û – daszek w tych samogłoskach wydłuża ich brzmienie

Imiona i nazwiska tureckie zapisywane alfabetem arabskim w okresie osmańskim zostały spolszczone według ustaleń polskich arabistów i osmanistów.

WSTĘP

Pomysł tej książki zrodził się podczas projektu artystycznego, zatytułowanego *Wędrowcy i opowieści*, podejmującego temat Polaków w Imperium Osmańskim i w Turcji. Projekt realizowany był w latach 2013–2014 w ramach obchodów sześćsetletniej rocznicy kontaktów dyplomatycznych między Polską a Turcją i był dofinansowany przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Jego sceniczna wersja była efektem pracy zbiorowej: opowiadaczki, antropolog kultury i polonistki Małgorzaty Litwinowicz-Droździel, opowiadacza, iranisty i archeologa Alberta Kwiatkowskiego, tureckiego aktora Koraya Erköka i mojej. Aby stworzyć kanwę sfabularyzowanych opowieści, należało sięgnąć m.in. do pamiętników, listów, raportów, traktatów, dzienników podróży. Wybraliśmy te postaci, które nas zafascynowały i zostawiły trwały dorobek w kulturze światowej. W połączeniu z tłem historycznym i uzupełnieniami fikcyjnymi, dostępne nam biografie odczytaliśmy w autorskich interpretacjach z perspektywy XXI wieku, pod reżyserską opieką Edwarda Wojtaszka i z akompaniamentem cymbalistki i perkusistki Marty Maślanki. Tak połączony materiał badawczy i artystyczny stał się dwugodzinnym widowiskiem narracyjnym. Prezentowaliśmy go w dwujęzycznej wersji w Polsce i w Turcji.

Opracowanie widowiska wymagało wprawdzie pracy badawczej, jednak miała ona swoje ograniczenia czasowe, stąd pewne pytania wciąż pozostawały bez odpowiedzi. Odczuwając niedosyt uznałam, że dla lepszego poznania kontekstu muszę zrozumieć motywacje, które stały za kulturowymi transgresjami wybranych „ludzi dwóch kultur" i dlatego kontynuowałam studiowanie tego zjawiska. Okazało się, że im bardziej sięgam w głąb wybranych biografii, tym więcej otwiera się przede mną nowych ścieżek interpretacyjnych wokół tożsamości „podwójnych", które z różnych przyczyn godziły w sobie światy chrześcijański i muzułmański, ale także roli, jaką jako hybrydowe jednostki odegrały w relacji Okcydent–Orient.

Jednocześnie okazało się, że przez ostatnie czterdzieści lat orientaliści na świecie tak wiele napisali na temat konwersji, powikłań tożsamościowych, koegzystencji kultur w kontekście Imperium Osmańskiego, że początkowo

postawiłam sobie za zadanie, na ile to możliwe, przywołać chociaż szczątkowo wybrane badania i tezy, a dopiero potem nawiązać do nich w kontekście wybranych przeze mnie studiów przypadków. Uznani historycy, badający Imperium Osmańskie, przekopali archiwa, rejestry ludności, rejestry sądowe. Pozwoliłam sobie skorzystać z efektów ich pracy, aby podbudować nimi swoje interpretacje. Uwadze czytelnika nie ujdzie fakt, iż w większym stopniu skorzystałam z opracowań niż ze źródeł, choć i do nich także sięgnęłam.

Aby zrozumieć transgresję przybysza z innej kultury w poddanego Imperium, należało przyjrzeć się złożonym tożsamościom osmańskim danych epok i systemowi milletów, w czym najbardziej pomocne były prace Benjamina Braude'a i Bernarda Lewisa, Erika Durstelera i Cemala Kafadara oraz Eleni Gary. Współczesne ustalenia na temat synkretyzmu zaczerpnęłam z prac Anity M. Leopold i Jeppe S. Jensena oraz Magdaleny Lubańskiej, a na temat zjawiska jasyru sięgnęłam po prace Wojciecha Hensla, Dariusza Kołodziejczyka, Renaty Ryby i Andrzeja Gliwy. Szczególne miejsce w tej pracy zajęła hybrydowa postać dragomana konwertyty, której uwagę w kontekście relacji osmańsko-weneckich poświęcił wiele lat temu Bernard Lewis, a współcześnie Natalie Rothman. W aspekcie dyskusji na temat konwersji w Konstantynopolu czy innych metropoliach Imperium, w osmańskich prowincjach na Bałkanach albo w Afryce, możemy korzystać z licznych pogłębionych badań archiwalnych i ich opracowań. Dla rozszerzenia kontekstu samego zjawiska konwersji i przywołania narracji o konwertytach w uwzględnionych okresach historycznych, oparłam się na badaniach opublikowanych przez Bartolomé i Lucile Bennassarów, Antona Minkova, Selima Deringila, Tobiasa P. Grafa, Marca Baera i Nuriego Adıyeke oraz Tijany Krstić. Badacze sięgali nie tylko do archiwów weneckich, włoskich, greckich, bułgarskich, ale też i osmańskich, przedstawiając w perspektywie porównawczej sieć powiązań pomiędzy kadrami dyplomatycznymi ówczesnych imperiów, pokazując środowiska działania, zaplecze i zwierzchników osób kategorii *in between*. Te cenne badania, które stanowią ważne źródło do tego opracowania, dostarczają inspirujący materiał mikrohistoryczny, mogący posłużyć do dalszych studiów przypadków. Jednocześnie rzucają nowe światło na nowożytną historię, gdyż analiza badań archiwalnych zdołała osłabić eurocentryczne wyobrażenia na temat jednostronnej linearnej ekspansji europejskiej jako głównej siły ją konstytuującej (Rothman 2006: 443). I co ważne dla tej pracy, badania poprzedników z moim skromnym wkładem przedstawiły złożoność zjawiska konwersji i okoliczności, które stały za jednostkowymi czy grupowymi decyzjami.

Dopiero na tle losów innych postaci z gatunku *in between* i ich roli w ówczesnych kontaktach dyplomatycznych oraz transferze wiedzy przedstawiłam postać Wojciecha Bobowskiego – Alego Ufkiego Beja z XVII wieku. Uznałam, że jest on znany jedynie ze schematycznych opisów w polskich publikacjach, dlatego wymaga wprowadzenia czytelnika w bogaty dorobek zagranicznych badaczy poświęcony temu uczonemu konwertycie. Omówiłam

więc poszczególne wątki działalności Ufkiego, zapoznając się z wcześniejszymi opracowaniami autorów. O relacji z seraju pisał Alan Fisher; na temat tłumaczenia Biblii, opracowania gramatyki osmańsko-tureckiej oraz korespondencji z Anglią – Hannah Neudecker i Bruce Privratsky, o „dwumuzyczności" w pracach na temat psalmów i zbiorach muzycznych – Judith Irmela Haug oraz Cem Behar.

Kolejną postacią, która znajdowała się w centrum moich zainteresowań, także uważnie przedstudiowaną wcześniej przez innych badaczy dawnej literatury polskiej, była Salomea Regina Pilsztynowa z XVIII wieku. Wśród wybranych przeze mnie bohaterów to jedyna postać kobieca, a co istotniejsze – jej transgresja nie miała charakteru konwersji religijnej. Pojawiła się w tej pracy ze względu na fakt, iż stanowi ciekawy przykład transgresji kulturowej i emancypacyjnej, a także dlatego, że jej losy potwierdzają, jak bardzo temu procesowi sprzyjało środowisko osmańskie. Korzystając z już wcześniej zaznaczonych wątków, ale i uzupełniając je własnymi spostrzeżeniami, starałam się przedstawić wieloaspektowy kontekst kulturowy, w jakim Salomea Pilsztynowa prowadziła swoje podróże i życie zawodowe. „Awantury" Pilsztynowej omawiali literaturoznawcy i historycy: Dariusz Chemperek, Dariusz Kołodziejczyk, Joanna Partyka, Stanisław Roszak.

Ostatni w tej pracy przypadek transgresji w wyniku konwersji, tym razem politycznej, zilustrowałam na szczególnym przykładzie Konstantego Borzęckiego – Mustafy Dżelaleddina Paszy i jego syna, Hasana Enwera Paszy (Hasan Enver Paşa). Jako postacie ideowo zakotwiczone w prądach osmanizmu i turkizmu, zostali włączeni w dyskurs o nowej turecko-republikańskiej tożsamości w badaniach Jusufa Akczury (Yusuf Akçuraoğlu), Jerzego Łątki, Dariusza Kołodziejczyka i Arkadiusza Christopha Blaszczyka.

Chciałabym zaznaczyć, że bez sięgnięcia po analizę źródeł zaczerpniętych od innych autorów ta praca by nie powstała. Jednocześnie odpierając zarzuty kompilacji i powielania istniejących już ustaleń, pragnę wyjaśnić, że adresatem tej pracy jest przede wszystkim polski czytelnik, nieświadomy debaty zagranicznych uczonych w wąskim gronie specjalistów. Nie interesowało mnie podejście stricte historyczne ani li tylko filologiczne, ani także wyłącznie socjologiczne. Wielowymiarowość zagadnienia i samych postaci wymagała interdyscyplinarności i wyjścia poza już oswojone pola badawcze, aby nauczyć się czegoś nowego. Narzędziem „pozanaukowym" stało się także moje własne doświadczenie dwukulturowości. Świadomie skorzystałam również z dostępnych tekstów literackich, jak powieści Orhana Pamuka, Ivo Andricia. Literatura współczesna dostępnymi sobie technikami uzupełnia bowiem warstwę psychologiczną, której nie dostarczają źródła historyczne, nawet te w postaci egodokumentu. Kolejną wykorzystaną przeze mnie metodą o charakterze interdyscyplinarnym z pogranicza psychologii i kryminalistyki, była analiza psychografologiczna manuskryptu Bobowskiego. Nie stanowi ona jedynego narzędzia interpretacyjnego, lecz jedynie uzupełniające.

Niniejsza praca to studium szczególnego rodzaju przypadków powikłań tożsamościowych na pograniczu kultury polskiej i tureckiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej na przykładzie znanych Polaków o statusie brańców, renegatów, emigrantów oraz sympatyzujących z Orientem podróżników, którzy przebywali czasowo lub na stałe w Imperium Osmańskim na przestrzeni wieków XVII–XIX. Losy wybranych osób, które zaznaczyły swoją pozycję w historii kontaktów polsko-tureckich, zostały przedstawione ze współczesnej perspektywy badawczej, antropologii kultury i socjoantropologii. Zaakcentowane zostały procesy transgresyjne, jakie zaszły w życiu bohaterów studium, ze szczególnym uwzględnieniem kategorii *go between,* konwersji religijnej, jej okoliczności, charakteru oraz konsekwencji. Wykorzystano także teorie transgresyjne m.in. Michela Foucaulta (*Przedmowa do transgresji*, 1966) i Józefa Kozieleckiego (*Transgresja i kultura*, 2002), w świetle których transgresję należy rozumieć jako proces prowadzący do postępu społeczno-obyczajowego, do przekraczania granic i norm obyczajowych, w tym religijnych i moralnych (Foucault 1966), z uwzględnieniem uwarunkowań psychologicznych i społeczno-kulturowych (Kozielecki 2002). Przyjmuję, że to potrzeba hubrystyczna (gr. *hubris* nieumiarkowanie) była motywacją transgresywnych działań u osób, którymi się zajęłam. Czerpiąc satysfakcję z „przekraczania miary", w różnym stopniu postaci te zmieniły losy kultury. Pierwszą ich transgresją była podróż, dobrowolna lub przymusowa, ale prowadząca do nowej konstrukcji przestrzeni społecznej, a w konsekwencji – do nowych, nieodwracalnych tożsamości. Dalszą transgresję, choć nie we wszystkich przypadkach, wyznaczyła konwersja, a następnie pola aktywności intelektualnych i zawodowych, w których także wykazywali się „nieumiarkowaniem", ponadepokową zachłannością, przekraczaniem ówczesnych ram, norm, standardów.

Podjęty tu temat badawczy wydaje się istotny w kontekście współczesnej rzeczywistości polaryzujących się światów cywilizacyjnych; jego efektem będzie bowiem przypomnienie dawnych twórczych modeli syntez tożsamościowych z przyjęciem wariantu osmańskiej „tożsamości warstwowej" (*lid model*, Kafadar 1995) oraz weryfikacja skostniałego spojrzenia na postać „Polaka -renegata-emigranta". Wbrew powszechnej koncepcji dychotomii religijnej kręgów staropolskiego/oświeceniowego/romantycznego i osmańskiego/tureckiego, w tej rozprawie posługiwać się będę kategorią „tożsamości warstwowych" na pograniczu kultur. Przy pomocy narzędzi, dostarczonych przez teorię transgresji kulturowej, możliwe będzie przyjrzenie się wybranym postaciom w skali mikrohistorycznej jako osobom transkulturowym, które zapisały się twórczo w historii modernizacji Imperium Osmańskiego i jego kontaktów z Europą. Nazywane francuskojęzycznym terminem *homme de l'entre-deux* lub anglojęzycznym *go between*, mogą, podparte argumentacją naukową w ślad za przewartościowaniami ich kulturowej roli, doczekać się innowacyjnego nazewnictwa także w języku polskim. W ich przypadku

funkcjonowanie na pograniczu kultur zostało przekute na sukces nie tylko osobisty, ale także polityczny w wymiarze narodowym, a nawet międzynarodowym, gdyż niektóre z tych postaci zapisały się w historii kultury Europy.

Praca stawia sobie za zadanie wprowadzenia polskiego głosu do już wcześniej otwartej /zainicjowanej perspektywy badawczej w relacji muzułmański Wschód – chrześcijański Zachód. Łączy więc zagadnienia z historii kultury i antropologii kulturowej w ujęciu orientalistycznym na podstawie źródeł zarówno polskich, jak i zachodnioeuropejskich oraz tureckich.

Jak należy się domyślić, taka praca w pojedynkę bywa niebezpieczna, trzeba czasem sięgnąć po wsparcie innych. Przy narodzinach pomysłu tej książki, a potem jej powstaniu, przecięły się strumienie różnych życzliwych i fachowych energii. Przede wszystkim bardzo dziękuję prof. Grażynie Szwat-Gyłybowej za stałe wsparcie metodologiczne, merytoryczne i organizacyjne; Helenie Kamińskiej za skrupulatną i żmudną redakcję całości, Paulinie Dominik za sugestie turkologiczne i pomoc w zdobywaniu materiałów, Małgorzacie Litwinowicz-Droździel za inspiracje i wspólną pracę przy projekcie artystycznym. Prof. Dariuszowi Kołodziejczykowi dziękuję za niezłomną gotowość do konsultowania wszelkich zawiłości historycznych i turkologicznych, prof. Markowi Dziekanowi i prof. Agacie Nalborczyk za sugestie transkrypcyjne i organizacyjne co do kompozycji pracy oraz Albertowi Kwiatkowskiemu za poetyckie rady i współpracę przy organizacji logistyki domowej podczas kwerend i wyjazdów umożliwiających zebranie materiałów do tej pracy. Dziękuję także wszystkim badaczom, którzy bardzo szczodrze dzielili się ze mną swoimi pracami i korespondowali, przede wszystkim są to: Judith Irmela Haug, Natalie Rothman i Tobias P. Graf, Baki Tezcan, a także Agata Pawlina, Aylin Koçunyan i Seliha Paker.

Podjęte przeze mnie próby interpretacyjne motywacji wyborów życiowych moich bohaterów starałam się poszerzyć, wykorzystując współczesne teorie antropologii kulturowej i socjologii dotyczące tożsamości wielokulturowych. Mam jednak pełną świadomość, że pozostało jeszcze wiele niezbadanych i pominiętych lub tylko wstępnie zasugerowanych wątków. Wierzę więc, że książka ta będzie zachętą i inspiracją dla kolejnych autorów.

styczeń 2020

ROZDZIAŁ I

TOŻSAMOŚĆ

Modele tożsamości w Imperium Osmańskim we współczesnych badaniach

Czyliż twój Basza był naszej wiary,
Czyliż on umarł w Chrystusie?

Adam Mickiewicz, *Renegat. Ballada turecka*[1]

Urodzeni w Chrystusie i zmarli w Allahu, jeńcy, poturczeńcy, renegaci, bisurmanie polskiego pochodzenia, to nie tylko ludzie o zagmatwanych tożsamościach, ale także bohaterowie awanturniczych i miłosnych opowieści. Tropienie indywidualnych historii tych ludzi i tego, jak żyli między dwiema kulturami, niejako ‘wrzuceni’ w żywioł dwóch religii i dwóch światów, pozwala zrozumieć (na ile jest to możliwe ze współczesnej perspektywy), jak owi dwuimienni, dwukulturowi i dwuwyznaniowi „chrześcijanie Allaha”[2] te światy godzili w sobie i w swoim życiu.

Dla lepszego zrozumienia statusu konwertytów na islam i funkcjonujących w Imperium Osmańskim chrześcijańskich przybyszów na przestrzeni od końca XVI do początku XX wieku, należy uwzględnić ówczesną lokalną dynamikę społeczną. Wprawdzie do zmian wyznania dochodziło stosunkowo często, ale nie było to jednoznaczne z porzuceniem wcześniejszej wiary, niejako zasadniczej tożsamości. Konwersja była dodatkiem do elementów regionalnych, etnicznych i religijnych, a także rodzinnych, które stanowiły trzon

[1] Adam Mickiewicz, *Renegat. Ballada Turecka*, w: *Poezye Adama Mickiewicza*, t. 1: *Ballady i romanse*, 1899; https://pl.wikisource.org/wiki/Renegat.

[2] Chrześcijanie Allaha to termin zapożyczony od Bartolomė i Lucile Bennassarów z ich pracy *Les chrétiens d’Allah. L‘histoire extraordinaire des renégats XVIe et XVIIe siècles*, 2006 (pierwsze wydanie 1989). Dokładnie omawiam ten termin w niniejszej pracy w rozdz. *Chrześcijanie Allaha.*

identyfikacyjny jednostek i całych społeczności tego okresu. Był to proces zmienny i płynny, gdyż poczucie tożsamości stanowiło pakiet zmieniających się interakcji i jednocześnie było wynikiem pewnego kontinuum. Podczas gdy tożsamość we współczesnym rozumieniu stanowi, w uproszczeniu, syntezę indywiduum i grupy, poddaną wpływom społeczno-kulturowym, to tożsamość osmańska miała charakter przede wszystkim horyzontalny, grupowy i relacyjny. Jej definicja ulegała zmianom, była przeformułowywana przez wspólnoty tzw. wyobrażone (Anderson 1991) i funkcjonowała w nieustannym procesie uświadamiania sobie i tworzenia nowych granic, a także ich stałego stymulowania i swoistego „napinania" (Dursteler 2006: 129). Dlatego trudno uchwycić jednoznaczne ramy tożsamościowe przedstawicieli osmańskich społeczności, w których jednostka jako indywiduum istniała w kontekście relacyjnym. Musiała się jednak stosować do pewnych wyznaczników postępowania. Granicą była kategoria *had* (granica tego, co uchodzi, co wypada), wyznaczająca zakres wolności w ramach rodziny, grupy społeczno-wyznaniowej, klasowej i majątkowej. Wartość osobista zasadzała się na *şeref* (godność, osobisty honor), wyznaczniku roli życiowej i pozycji w elicie osmańskiej. Naruszenie swojej i zarazem czyjejś granicy (*had*) mogło spowodować plamę na owym honorze, a ta wymagała zemsty (*intikam*), jeśli status winnego był niższy, lub symbolicznej skargi – jeśli był wyższy. Jednocześnie bardzo nośną instytucją, prowadzącą do indywidualnego dobrobytu, była relacja interpersonalna zwana *intisab* (porozumienie pomiędzy słabszym a silniejszym oparte na wzajemnej zgodzie, będące formą protekcji). Ta instytucja była głównym mechanizmem awansu od XVI wieku, gdy do władzy doszła warstwa pochodząca z branki (dewszirme) w miejsce kompetencji i doświadczenia. Zaburzenie relacji *intisab,* polegające na niewywiązywaniu się z obowiązków czy to ze strony protektora, czy ze strony protegowanego, uznawane było za naruszenie honoru (Shaw, Shaw 2012a: 262–263). *Intisab* jest w tej pracy bardzo ważną instytucją, gdyż odgrywał znaczącą rolę w relacji między kandydatem do konwersji a jego opiekunem/protektorem.

Najbardziej pomocny do zrozumienia tych zawiłości tożsamościowych jest zaproponowany przez Cemala Kafadara model zachodzących na siebie warstw, „pokrywek" (ang. *lid*), który zakłada tworzenie się tożsamości kulturowych bardziej lub mniej przypisanych poszczególnym grupom, nazwanych w XIX wieku milletami (Kafadar 1995: 21). Do tego czasu najczęściej spotykanym określeniem odnoszącym się do niemuzułmańskich społeczności religijnych w Imperium Osmańskim był termin *ta'ife*, oznaczający każdą grupę, którą łączyła ta sama charakterystyka[3]. Rzadziej, ale pojawiał się także termin *cemaat* (kongregacja/zgromadzenie wiernych, społeczność religijna). Owe „pokrywki" były w stałej interakcji, gdyż społeczności te były ze sobą w nieustannym

---

[3] *Ta'ife*, termin najczęściej stosowany dla określenia plemion oraz Kurdów – *ta'ife* i *Ekrad* (Ekrad, lm. od Kurd – Kurdowie), Peirce 2010: 91.

kontakcie w ramach pewnej ramy lub tożsamości cywilizacyjnej, która przebiegała według dwubiegunowego podziału na Wschód/Zachód, islam/chrześcijaństwo.

Wielopoziomowe, złożone tożsamości etniczno–religijno–państwowe to także charakterystyka Rzeczypospolitej XVII wieku, gdzie istniała taka kategoria, jak wyrażona w sformułowaniu *gente Ruthenus, natione Polonus* (pochodzeniem Rusin, narodowością Polak), która nie oznaczała ani polonizacji, ani pierwszeństwa polskiej tożsamości (Balcer 2018: 44). Użyte w tym kontekście *natione* stanowi określenie bardziej etnograficzne i terytorialne niż kategorię polityczną, mającą oznaczać państwowość różnych narodów, obejmującą Koronę, Litwę i Ruś. Zamiast Korony w wieku XVII i XVIII do czasu rozbiorów, odkąd związek z Litwą przestał być tylko unią personalną i stał się unią realną, stanowiącą jednorodny organizm, nasiliło się użycie słowa Rzeczypospolita (Bem-Wiśniewska 1998: 106). I tak w tekstach publicystycznych z XVIII wieku *Rzeczypospolita* coraz częściej rysuje się jako „wspólnota państw" Polski i Wielkiego Księstwa Litewskiego, a także, jeszcze z czasów przed Unią Lubelską, słowo to występowało w znaczeniu „ustroju" obowiązującego zarówno w Koronie, jak i w Wielkim Księstwie Litewskim (Bem-Wiśniewska 1998: 111). Z kolei określenie *Polska*, jak wynika z dalszych ustaleń Ewy Bem-Wiśniewskiej w badaniach nad funkcjonowaniem tej nazwy w języku czasów nowożytnych w latach 1530–1795, dla Litwinów, skłonnych do nastrojów separatystycznych, oznaczało w większości badanych przypadków tego okresu całą Rzeczpospolitą, dla Rusinów zaś – Koronę. Szczególnym okresem były ostatnie dziesięciolecia XVII wieku ze względu na liczne wojny, postępującą decentralizację władz i towarzyszącą temu słabnącą świadomość narodową. Wówczas, zwłaszcza w literaturze pamiętnikarskiej, termin *Polska* pojawiał się najczęściej w sensie terytorialnym (Bem-Wiśniewska 1998: 97). Jeśli chodzi o termin Polak, to w okresie renesansu był definiowany w kontekście wspólnoty języka, ale od XVII wieku, głównie za sprawą duchowieństwa, zaczęto akcentować konfesję jako ważniejsze kryterium przynależności etnicznej i tym samym wzrosła waga więzów wyznaniowych nad narodowymi. Ta tendencja charakteryzuje także imperium osmańskie. W rezultacie utrwalały się stereotypy tożsamościowe i w dobie kontrreformacji Polak, który wyznawał protestantyzm lub prawosławie, postrzegany był jako ten, który wyłamywał się ze wspólnoty narodowej. Ze względu na to, że różnice wyznaniowe nakładały się na społeczne i polityczne, doszło nawet do uformowania się schematycznego wzoru: szlachcic Polak i katolik kontra plebejusz utożsamiany z obcym i heretykiem (Tazbir 2002b: 157–158).

W Imperium Osmańskim wyznanie jako kategoria nadrzędna wobec etniczności utrzymywało się do czasu nasilenia się ruchów niepodległościowych, czyli od końca XVIII wieku. W związku z systemem poszerzania wpływów i „werbowania" poddanych, „tureckość" miała charakter tożsamości konfesyjno-kulturowej, a przedstawiciele elit imperium i nowego państwa

często mieli korzenie kurdyjskie, słowiańskie, czerkieskie czy albańskie. W tym „wielowyznaniowym" społeczeństwie osmańskim islam był głównym elementem hegemonii jako wyznanie dynastii i państwa, ale nie była to religia całej populacji Anatolii i Bliskiego Wschodu. Termin „wielowyznaniowość" zakłada równość pomiędzy poszczególnymi wyznaniami, a jednak hegemonia muzułmanów była konsekwentnie podtrzymywana w sferze i symbolicznej, i fizycznej. Dystrybucja władzy miała kierunek wertykalny: na szczycie systemu stał sułtan, pod nim na poziomie prowincji – namiestnicy sułtana (wali pasza). Zasada hegemonii wiązała się także z obowiązkiem opieki nad niemuzułmanami i sprawdzała się tylko w przypadku poddania się woli osmańskich rządów. Po udanym podboju poprzednią administrację cywilną zastępowano zwierzchnikami społeczności religijnych. Urzędnicy poprzednich władców stanowili zagrożenie dla stabilności imperium, a wcielenie już istniejących instytucji religijnych było korzystnym rozwiązaniem dla osmańskiej władzy jako część szerszej strategii kontroli nad nowo podbitymi terytoriami z wykorzystaniem już istniejących instytucji (Jelavich 2005)[4]. Prawie wszystkie centra urbanistyczne miały populację mieszaną religijnie, kwartały miast i ugrupowań etniczno-religijnych ściśle ze sobą „współpracowały" i „współdziałały", chociaż postaram się dalej rozwinąć terminologię, doprecyzowując charakterystykę tych relacji. Na północno-zachodnich Bałkanach i na Węgrzech większość chrześcijańskich poddanych była katolikami, reszta to wyznawcy Kościoła prawosławnego, którego hierarchia była złożona z Greków. Wyspy były zamieszkane przez obie te grupy wyznaniowe, zaś chrześcijanie z Anatolii to głównie wyznawcy Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego i prawosławni Grecy. Prowincje bliskowschodnie zamieszkiwały także wspólnoty innych kościołów wschodnich, jak Koptowie, jakobici, maronici i nestorianie. Chrześcijanie i żydzi (tur. *yahudi*)[5] mieli własne sądownictwo, cieszyli się osobistą i religijną wolnością, mogli posiadać majątek własny i regulować sprawy rodzinne (w tym dziedziczenie) oraz rozwiązywać spory ze współwyznawcami zgodnie z własnym prawodawstwem. Wiemy jednak, o czym będzie mowa później, że często odwoływali się do jurysdykcji muzułmańskiej, gdyż była ona nadrzędna i gwarantowała niepodważalność wyroku.

Jednocześnie od schyłku XVIII wieku społeczności grecka i ormiańska, tak jak wcześniej żydowska, miały bardzo silną pozycję w państwie osmańskim; etnosy te wytworzyły chrześcijańską warstwę średnią, która zastąpiła Żydów, odgrywających dotąd wiodącą rolę w pośrednictwie w kontaktach dyplomatycznych, w handlu i finansach. Grecy i Ormianie wykorzystywali swoje powiązania

---

[4] Każda społeczność, w tym też niemuzułmańska, miała powiązania z „górą" albo poprzez swych silnych pośredników na dworze, lub jako grupa uprzywilejowana ekonomicznie. Społecznością silnie powiązaną z górą, czyli dworem władcy byli fanarioci – Grecy (w tym elita cerkiewna), skupieni w Konstantynopolu w dzielnicy Fanar (Fener).

[5] W książce używam nazwy żydzi małą literą jako nazwy wyznawców judaizmu. W przypadku, gdy pojawia się w zapisie dużą literą, wówczas chodzi o nazwę grupy etnicznej.

ze światem chrześcijańskim zarówno w dziedzinie kulturalnej, jak i handlowej. Działali na mocy beratów (tur. *berat* – przywilej), które pierwotnie nadawano miejscowym tłumaczom i agentom konsularnym, a w okresie wzrastającej potęgi Zachodu i schyłku imperium zaczęto sprzedawać także kupcom. W ten sposób beraty zmieniły się w szereg eksterytorialnych przywilejów i immunitetów. Handlowi beratami przeciwstawiał się już Selim III pod koniec XVIII wieku i choć z początkiem XIX wieku beraty zostały rozszerzone na kupców muzułmańskich, to warstwa kupiecka wciąż pozostawała w większości niemuzułmańska. Korzystała z protekcji obcych mocarstw i wysuwała coraz więcej żądań, aby przyznano jej prawa cywilne i fiskalne. W ten sposób w hierarchii Imperium została wyraźnie naruszona zasada muzułmańskiego pierwszeństwa politycznego, a to w oczywisty sposób doprowadziło do napięcia i reakcji muzułmanów.

Znamienne było nazewnictwo poddanych w zależności od grup wyznaniowych. Żydzi i chrześcijanie określani byli terminem „niewierni". W oficjalnej korespondencji urzędowej i podatkowej używano w odniesieniu do nich perskiego słowa *gebrān* (lm. od *gebr*). W języku arabskim „niewierny" to *kāfir* (lm. *kafara* lub *kuffār*), stąd w kolokwialnym osmańskim tureckim na określenie niemuzułmanina używano terminu *gâvur*. Europa przejęła to określenie jako „giaur" za pośrednictwem dialektu weneckiego. W kontekście prawa muzułmańskiego używano terminu *zimmi* (ar. *ḏimmī*) – „poddani objęci ochroną", „niemuzułmanie żyjący pod panowaniem islamu", inaczej *ahl aḏ-ḏimma*, dosłownie arabskie „ludzie objęci paktem" w zamian za opłacanie podatku pogłównego *dżizje* (spolszczona wersja tur. *cizye* od arab. *dżizja*[6]).

Powstała w XIX wieku idea osmanizmu zrównała wszystkich obywateli wobec prawa. Podlegali obowiązkowej służbie wojskowej i byli zwolnieni z podatku pogłównego *dżizje.* Ze względu na opór wobec poboru do wojska podatek ten *de facto* nadal funkcjonował w latach 1855–1909, ale jako *bedel* (*bedel-i askeri*) i służył wykupieniu się od służby wojskowej (Deringil 2000: 7). Z dalszych przełomowych momentów warto wymienić obietnicę zakazu egzekucji za apostazję od islamu złożoną w roku 1844 przez sułtana Abdülmedżida I. W 1849 roku na fali przypływu uchodźców węgierskich i polskich nastąpiła fala konwersji politycznych na islam, a także konwersji jako strategii chroniącej przed dyskryminacją i prześladowaniami grup etniczno-wyznaniowych. Gwarancję wolności wyznania przyniosła dopiero osmańska konstytucja (Kânûn-ı Esâsî) ogłoszona w 1876 roku.

---

[6] Obowiązek zapłaty podatku przez niemuzułmanów opiera się na zapisie z 9 sury Koranu *Skrucha*, wers 29: „Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą/ w Boga i w Dzień Ostatni,/ którzy nie zakazują tego,/co zakazał Bóg i Jego Posłaniec,/ i nie poddają się religii prawdy/ – spośród tych, którym została dana Księga –/ dopóki oni nie zapłacą daniny własną ręką/ i nie zostaną upokorzeni (Koran 9:29). Wszystkie cytaty z Koranu za *Koran,* z arab. przeł. i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, 1986, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy; http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html (dostęp 5.12.2019).

System milletów

To właśnie forma ochrony przez państwo muzułmańskie ludności zwanej *zimmi*, składającej się z wyznawców monoteistycznych religii, tzw. ludzi Księgi, pod warunkiem, że uznają wyższość ummy, czyli społeczności muzułmańskiej, stanowiła podstawę późniejszego systemu milletów.

System ten był charakterystyczny dla Imperium Osmańskiego i jest kluczowy dla zrozumienia tożsamości osmańskiej, a więc poszczególnych grup poddanych, w tym zarówno muzułmanów „z urodzenia", jak i tych, którzy się nimi stali w którymś momencie swego życia, lub tych, którzy choćby tymczasowo przebywali w wielowyznaniowym imperium. W dużym uproszczeniu system milletów można rozumieć jako system:

> […] autonomicznych społeczności religijnych posiadających częściowy samorząd i z których każda jest organizowana na swoich własnych prawach i podlega własnemu przełożonemu religijnemu, odpowiedzialnemu wobec władzy centralnej, zwłaszcza w kwestii płacenia podatków i bezpieczeństwa wewnętrznego[7].

Ważnym ustaleniem dotychczasowych badań jest fakt, iż w XV, XVI i XVII wieku system ten nie istniał pod nazwą *millet* (Braude, Lewis 1982: 58, Faroqhi 2006: 525). Nie oznacza to jednak, że poszczególne społeczności nie odgrywały już wcześniej znaczącej roli jako autonomiczne i odizolowane diaspory. Konstytuowały takie kategorie, jak Albańczyk, Bośniak, muzułmanin, prawosławny Grek lub Wenecjanin, co jest istotne dla tej pracy w kontekście tożsamości warstwowych.

Mając świadomość, że powyższa definicja systemu nie wyczerpuje wszystkich aspektów zagadnienia, dla przybliżenia stanu zachodnich badań w tym zakresie skorzystam z porządkujących ustaleń Eleni Gary w jej artykule na temat koncepcji relacji międzyreligijnych w nowożytnym Imperium (Gara 2017).

Pierwszymi, którzy zaproponowali określenie modelu pozycji chrześcijan i żydów z perspektywy islamu i Bliskiego Wschodu, byli H.A.R. Gibb i Harold Bowen w latach 50. XX wieku w dwutomowej pracy *Islamic society and the West*. Zarysowana przez badaczy koncepcja społeczeństwa osmańskiego przedstawiała mozaikową kompozycję religijnych społeczności żyjących niejako równolegle, rzadko jednak w interakcji. Na tej podstawie społeczności niemuzułmańskie wyobrażano sobie jako introwertyczne byty, wprawdzie posiadające własną hierarchię organizacyjną i autonomię, ale mające niewiele lub prawie wcale do czynienia z innymi grupami religijnymi. W ich

---

[7] Hasło *millet*, *Encyclopædia Britannica*. Retrieved from http://www.britannica.com/topic/millet-religious-group (dostęp 10.10.2015). Wszystkie tłumaczenia w tej pracy (jeżeli nie podano inaczej) – Agnieszka Ayşen Kaim [A.A.K.].

przekazie millety były jednostkami jasno zdefiniowanymi i oficjalnie uznawanymi, podlegającymi duchowemu autorytetowi i jurysdykcji chrześcijańskich patriarchów i naczelnych rabbich. Według tej koncepcji władza osmańska włączyła millety do systemu organizacji państwa, tworząc w ten sposób typ pośredniej administracji wobec niemuzułmanów. W odbiorze centrum, czyli władzy, tożsamości wyobcowane ze społeczeństwa, pozbawione między sobą wyraźnych powiązań i niedające się zidentyfikować, były postrzegane jako niebezpieczne (Gibb, Bowen 1950–1957). Z kolei Aron Rodrigue (1996), przedstawiał millety jako społeczności żyjące obok siebie w ramach granic kwartałów – *mahalle*[8], z przyznaną im częściową autonomią, z siecią powiązań handlowych. W 1982 roku do tych rozważań dołączyła rewolucyjna koncepcja znawców Bliskiego Wschodu, Benjamina Braude'a i Bernarda Lewisa. W dwutomowej pracy zbiorowej na temat chrześcijan i żydów w Imperium uczeni poddali rewizji ów obraz osmańskiej mozaiki i otworzyli nowe kierunki badawcze, zmieniając dotychczasowy paradygmat. We wstępie przedstawili społeczeństwo osmańskie jako organiczny podmiot składający się z religijnych społeczności, pozostających w stałych interakcjach, czego ich poprzednicy, Gibbs i Bowen, nie dostrzegli. Formalne millety tworzyły luźne formacje z wewnętrznymi różnicami i podziałami. W swojej przełomowej argumentacji Braude podkreślał, że dynastia osmańska w XV i XVI wieku, a nawet później, nie miała obejmującej całe imperium spójnej polityki tworzenia społeczności administracyjnych i fiskalnych, zjednoczonych pod religijnym przewodnictwem duchownych. Braude był zdania, że nadawanie przywilejów grupom niemuzułmanów pojawiło się przed panowaniem Mehmeda Zdobywcy i przy intronizacji poszczególnych władców było każdorazowo autoryzowane.

Tak zwany system milletów lepiej byłoby nazwać systemem społecznościowym, gdyż to nie była instytucja ani nawet grupa instytucji, lecz bardziej zbiór ustaleń, w przeważającej mierze lokalnych, ale ze znacznymi różnicami w czasie i przestrzeni (Braude, Lewis 1982: 74).

Według Braude'a koncepcja systemu milletów pojawiła się w XIX wieku jako połączenie „mitów" uzasadniających nową politykę państwową, tak więc została przypisana przeszłości niejako wstecz (Braude, Lewis 1982: 83). Przy czym „mit" występuje tu w znaczeniu „świętej tradycji" lub „fikcji", ewentualnie „przykładowego modelu" (Braude, Lewis 1982: 69), który pozostaje w sprzeczności z realiami faktycznego życia danej grupy.

Niektórzy badacze, jak socjolożka i historiografka Karen Barkey, koncentrują się na podkreśleniu, że poprzez bardziej lub mniej zinstytucjonalizowa-

---

[8] *Mahalle* (tur.-osm. z arab.) – dzielnica, wyodrębniona część wsi, osady lub miasta z własną strukturą administracyjną i gospodarczą. *Maḥalla* pochodzi od rdzenia arab. czasownika ḥ-l-l, w jednym ze znaczeń odnoszącego się do ‘osiadania, zajmowania terenu’ i po arabsku oznacza ‘przystanek na drodze, obozowisko, część miasta, dzielnicę, kwartał’. *Maḥall* to z kolei ‘miejsce, lokalizacja’.

ny system milletów władza osmańska prowadziła świadomą strategię polityczną, polegającą na aranżacji różnic religijnych w sposób pośredni. Na tę pośrednią formę władzy mieli oddziaływać religijni „pośrednicy", uczestniczący w osmańskim aparacie administracyjnym i fiskalnym, działający na zasadzie łączników (ang. *interface*) ze społecznościami (Barkey 2017: 94 za Gara 2017: 71). Potwierdza to także Ehuda Toledano, w którego interpretacji społeczności nazwane później milletami stanowiły poszczególne stałe typy związków etniczno-wyznaniowych, które w tych powiązaniach były istotne nie tylko dla bezpośrednio zainteresowanych, ale także dla państwa osmańskiego.

Zdaniem Gary system sprawowania pośredniej władzy Imperium nad poszczególnymi grupami, co zapoczątkowało rozwiązanie nazwane później systemem milletów, rozpoczął się dopiero w XVIII wieku, a jego instytucjonalizacja z ustanowieniem roli tzw. milletbaszów (*milletbaşı* – przywódca grupy religijno-etnicznej) pojawiła się w wieku XIX (Gara 2017: 71).

Edykty reformatorskie z lat 1839 (edykt z Gülhane) i 1856 (zwany Hatt-ı Hümayun) wzmocniły pozycję przywódców milletów jako nowej politycznej siły, dookreślając linie podziału pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami[9]. Proklamowano takie zasady, jak bezpieczeństwo życia, honoru i własności poddanych, zniesienie dzierżawy podatków, wprowadzono równość wszystkich religii wobec prawa, kładziono nacisk na nietykalność mienia i osób. Reformy z tego okresu zapoczątkowały sekularyzację społeczeństwa osmańskiego, osłabiły władzę muzułmańskich ulemów[10] w wymiarze edukacyjnym i sądowniczym. Jednocześnie dekret z 1856 przyspieszył też sekularyzację milletów niemuzułmańskich. Sułtan zaapelował do tej grupy poddanych, aby dokonali rewizji własnych immunitetów i przywilejów, a następnie złożyli do Wysokiej Porty projekty reform swoich instytucji. Zmiany miały dotyczyć kwestii administracyjnych i finansowych, ale bez ograniczania autorytetu i tradycyjnej władzy przywódców religijnych (Shaw, Shaw 2012b: 208). Celem zachęcenia do reform było obniżenie nastrojów narodowowyzwoleńczych poszczególnych milletów i oraz zabezpieczenie przed ingerencjami Zachodu, gdyż jak przypomina Stanford J. Shaw, millety często zabiegały o protekcję zachodnich mocarstw (Shaw, Shaw 2012b: 214). Stąd idea osmanizmu dążyła do zrównania wszystkich obywateli wobec prawa.

---

[9] W 1830 roku ormiańscy katolicy zostali określeni jako oddzielna społeczność, a więc *millet*. W 1831 roku zaś ormiański patriarchat ekskomunikował ormiańskich protestantów. Oddzielny *millet* protestantów został uznany dopiero w 1846 roku. W 1833 roku królestwo Grecji, uzyskawszy niepodległość, powołało autokefaliczny Grecki Kościół Prawosławny. W 1870 roku powstał Egzarchat Bułgarski, a tamtejszy Kościół prawosławny zerwał z arcybiskupem Konstantynopola, Nowego Rzymu i patriarchą ekumenicznym.

[10] Ulemowie, ulema – muzułmańscy uczeni, teologowie, prawnicy (z arabskiego lp. *alim*, lm. *ulama*).

Jeszcze inne spojrzenie na zjawisko milletów z elementami komparatystyki z modelami europejskimi zawdzięczamy ormiańskiej badaczce Aylin Koçunyan, która zaproponowała rewizjonistyczną koncepcję ewolucji systemu milletów (Koçunyan 2017: 59–85). Koncentrując się na instytucjonalizacji tego systemu w XIX wieku, odniosła go do „przekroju imperialnych trendów centralizacyjnych i przekształceniowych w stronę nowoczesnej państwowości". Tym samym odnalazła wiele analogii do podobnych reform, nastawionych na „regulację" religijnego zróżnicowania we Francji i Rosji. W jej ocenie system milletów był osmańską odpowiedzią na wyzwania racjonalizacji i podwyższenia efektywności administrowania ludnością, która nie była współwyznawcą religii państwowej. Koçunyan osadziła te procesy w szczególnym okresie, gdy przyznawanie „wolności religijnej" uważane było za przejaw cywilizacyjnego postępu. Jednocześnie opisała trzy imperialne konteksty, włączając Francję, która swoimi osiągnięciami podwyższała standardy przyznawania wolności „mniejszościom", dostrzegając istnienie w sprawach religijnych „pewnego poziomu prawnego pluralizmu". Tym samym zaproponowała rozszerzenie zakresu terytorialnego funkcjonowania „kategoryzacji wyznaniowej", uważanej dotąd za specyfikę osmańskiego systemu milletów i zwróciła uwagę, że rezultaty polityki tolerancji w różnych wariantach były obecne także w pozostałych kontekstach imperialnych (Koçunyan 2017: 70). W ramach dziewietnastowiecznego projektu centralizacji imperium powstał nie tylko projekt społeczeństwa w szerszym znaczeniu, ale też konstrukcja poszczególnych grup wyznaniowych, przedtem rozczłonkowanych w swoich religijnych hierarchiach, świętych prawach i spontanicznych ustaleniach ze sferą rządzącą. Podkreślana przez badaczkę międzyimperialna rywalizacja przyniosła wspólne standardy zarządzania tymi sferami wyznaniowymi oraz ich regulację w formie zapisów konstytucyjnych. Należało bowiem ustalić kompromis pomiędzy interesem imperialnym, oczekiwaniami mniejszości lub społeczności i uniwersalnymi standardami wolności religijnej w zależności od kontekstu kulturowego (Koçunyan 2017: 83).

Orędowniczką szerszego postrzegania tych procesów jest także Tijana Krstić, która twierdzi, że to właśnie osmańska polityka przyjmowania (ang. *accommodating*) niemuzułmanów do społeczeństwa osmańskiego wymusiła na Wenecjanach i Habsburgach dostosowanie ich własnej polityki wobec nieobywateli i religijnych nonkonformistów. W ten sposób starali się dotrzymać kroku „konkurencji" w służeniu swojej ludności konkretną technologiczną i polityczną wiedzą, zwłaszcza w kontaktach w strefach przygranicznych między imperiami (Krstić 2011: 23).

Konceptualizacja relacji międzyreligijnych w społeczeństwie osmańskim. Kategoria tolerancji i koegzystencji

Z czasem, gdy postoświeceniowe i eurocentryczne narracje wprowadziły terminy większość/mniejszość, dyskusja o systemie milletów przerodziła się w dyskurs o osmańskiej tolerancji. Rozważania w tym zakresie bardzo długo oscylowały między idealizacją osmańskiej „tolerancji" po demonizację „jarzma" muzułmańskiego, zwłaszcza przez bałkańskich badaczy.

Międzyetniczne i międzyreligijne funkcjonowanie miało skomplikowaną naturę od samego początku istnienia Imperium, a granice pomiędzy religiami nie były jasne. To czyniło ten system elastycznym i ruchomym. Co więcej, państwo osmańskie nie miało na celu homogenizacji społeczeństwa w drodze wyrugowania różnic, gdyż właśnie owe różnice były tu normą i z tych różnic czerpano profity, jak sugerowała to Karen Barkey. Gdyby scharakteryzować światopogląd władców osmańskich w okresie pomiędzy XI a XV wiekiem, należało użyć określenia Cemala Kafadara *metadoxy* jako doktrynalnie (poglądowo) naiwny (ang. *doxy-naive*) a nie mentalnie doktrynalny (ang. *not doxy-minded*), gdyż ówczesna władza osmańska nie była zainteresowana rygorystycznym definiowaniem i forsowaniem ortodoksji (Kafadar 1995: 76). Możemy też za Tijaną Krstić uznać osmańskie społeczeństwo za ortopraktyczne (*orthopraxy*). Państwo osmańskie forsowało religijność islamu w jego ‘tolerancyjnej postaci'. Swoją gospodarkę oparło ono na zasadzie właściwej dla islamu „tolerancji" wobec innowierców, którą za Fernandem Braudelem możemy tłumaczyć pustynno-stepowymi warunkami bliskowschodniego środowiska geograficznego, słabo z natury zaludnionego, gdzie rozwijająca się religia potrzebowała ludzi (Braudel I 2004: 200; Braudel II 2004: 128). W osmańsko-muzułmańskiej ideologii idealnym poddanym sułtana był i muzułmanin, i niemuzułmanin, który płacił podatki i z pokorą poddawał się władzy państwowej. Teoretycznie w oczach władcy mieli oni równe prawa. Jednak [jak należy wnioskować z dokumentów wydawanych przez Radę Sułtańską (Divan-ı Hümayun)] idealny poddany musiał być bezsprzecznie posłuszny rozkazom władcy i nie mógł uzurpować sobie praw do jakiejkolwiek interwencji w istniejący ład państwowy; winien był stanowczo unikać sprzeciwu wobec istniejącego porządku, zarówno ogólnopaństwowego, jak i grupy etniczno-wyznaniowej, której był członkiem. Państwo osmańskie konsekwentnie egzekwowało przestrzegania zasad tak zakreślonego bezwzględnego posłuszeństwa. Takie stanowisko z reguły spotykało się z aprobatą ze strony poddanych, dla których dobrobyt państwa był gwarancją własnego dostatku. Osmańscy chrześcijanie mieli zapewnione prawa, które pod kątem formy i zakresu stale się zmieniały wraz z kształtowaniem instytucji państwowych, praktyk sądowniczych oraz oficjalnego prawa osmańskiego,

którego podstawę stanowiła tradycja prawnej szkoły hanafickiej[11] i szariat (prawo muzułmańskie). Do ortopraksji władza osmańska zaczęła się skłaniać dopiero za czasów Sulejmana Wspaniałego (1520–1566) i głównie ze względu na zagrożenie szyickie, gdy wojny osmańsko-safawidzkie wyraźniej wyznaczyły linie podziału między sunnitami i szyitami. Imperium bezwzględnie tępiło przede wszystkim niesunnickie grupy muzułmanów, postrzegając je jako odszczepieńców. To ukierunkowanie wpłynęło na uformowanie się osmańskiego islamu sunnickiego, nastawionego przede wszystkim na usunięcie wszelkich śladów safawidzkiej propagandy. Stąd władza sułtańska nie traktowała islamizacji jako narzędzia ideologicznego wobec ludności niemuzułmańskiej, wręcz unikała tego, zajmowała się „swoimi heretykami". I tak w XVI wieku sunnizm osmański ulegał dogmatyzacji i przyjmował charakter polityczny (Ocak 1999: 110; Deringil 2000: 554). Jak twierdził Antony Black: „Osmańska ideologia oscylowała pomiędzy koncepcją sułtana jako cesarza sprawującego rządy nad zróżnicowanym ludem poddanych i ich wyznań, a koncepcją kalifa muzułmanów" (Black 2001: 271). Proces ten pogłębiał się w XVII i w XVIII wieku. Gdy już zanikał stary porządek, to pod wpływem zachodniego modelu narodowego pojawił się system milletów. Ten okazał się bardzo pomocny, gdy grupy niebędące większością stały się „mniejszością", aż w końcu w nowym systemie jednego milletu (narodu), „mniejszość" musiała ulec asymilacji do „większości".

Tak więc skoro osmańska „tolerancja" okazała się strategią polityczną, z której, jak się później okazało, można się było jednak wycofać, badacze zaczęli poszukiwać trafniejszego określenia tej zmiennej relacji. Jednak im bardziej badania skupiały się na interakcjach między konkretnymi wspólnotami, różnicach i granicach między odmiennymi grupami, tym bardziej termin „tolerancja", sformułowany w kontekście europejskim i definiowany przez Braude'a i Lewisa jako brak dyskryminacji lub brak prześladowań, okazywał się nieprzystawalny do zupełnie odmiennego systemowo kontekstu osmańskiego. Dla badaczy wciąż sporną kwestią pozostało pytanie, czy tolerancja w kontekście osmańskim rzeczywiście była dyskryminacją pozbawioną prześladowania. Aron Rodrigue uzupełnił ich spostrzeżenia, zauważając, że na osmańskim Bliskim Wschodzie tolerancja nie oznaczała pełnej akceptacji, lecz akceptację odmienności i nie oznaczała całkowitego braku dyskryminacji, która nie stanowiła tu moralnego problemu. „Tolerancję" wyrażano jako „brak politycznej woli, aby różnicę zamieniać w identyczność" (Rodrigue 1996). W systemie osmańskim prześladowanie inności było nie do przyjęcia,

---

[11] Najstarsza szkoła prawna islamu (tur.-osm. *mezheb*) założona przez teologa Abu Hanifę (699–767), uwzględniająca jako dodatkowe źródło prawa (obok Koranu i sunny, tradycji Mahometa) analogię, indywidualną opinię i preferencję prawnika (*istihsan*). Szkoła hanaficka jest najmniej rygorystyczna ze wszystkich czterech muzułmańskich szkół prawnych. Osmańscy prawnicy mogli odstępować od zasady Abu Hanify, gdy wygodniejsze rozwiązanie można było znaleźć w innych szkołach.

gdyż system ten nie akceptował społecznego bałaganu i chaosu. Dążono raczej do naprawienia lub utrzymania takiego stanu, jaki zaistniał i nie próbowano różnic rugować. Dopiero przy inwazji nowoczesnego podziału na większość i mniejszość, dawne przyzwyczajenie do odmienności osłabiało możliwości asymilacyjne nowo wykreowanej „mniejszości". Bo Inny miał stać się mniejszością. W organizacji społecznego życia, w którym różnorodność była przywilejem i głównym narzędziem interpretacji rzeczywistości, nie mogła zniknąć całkowicie. „System osmański wielowyznaniowego państwa zawalił się wówczas, gdy przestał być zdolny do współpracy z ową różnorodnością" (Rodrigue 1996).

I tak skomplikowane powiązania osmańskich społeczności doprowadziły do użycia nowych pojęć, bardziej przystawalnych do warunków osmańskich. Stąd dla precyzyjnego określenia relacji pomiędzy poszczególnymi społecznościami i dzieleniu wspólnej przestrzeni, zwłaszcza religijnej, zaczęto korzystać z określenia „koegzystencja". Termin ten w kontekście religijnej koegzystencji/współegzystencji promowała Karen Barkey, a wszelkie akty agresji na tle etniczno-religijnym oraz sekciarstwo przypisywała dopiero wiekom późniejszym (Barkey 2008: 146–50; Barkey 2017: 94; Gara 2017: 75).

Przemianowany z tolerancji na koegzystencję termin opisujący relacje jest kluczowy dla oficjalnej osmańskiej ideologii, opartej na społecznej, współegzystencjalnej harmonii wspólnot (*cemaat*). Od tego miało zależeć kontinuum porządku świata (osm. *nizam-ı alem-i*). Naturalną tego konsekwencją była kontrola rotacji między wspólnotami i warstwami społecznymi, co wymagało udzielenia odpowiednich zgód i pozwoleń (Ocak 1999: 106). Orędownikiem terminu koegzystencja był także Ussama Makdisi. Odrzucał tolerancję, gdyż jego zdaniem jako zjawisko polega ona na stosunku do innego wyznania lub praktyk religijnych, których strona przeciwna nie akceptuje z powodów społecznych, ekonomicznych lub politycznych. Zauważył także, że:

> […] w porównaniu z polityką i praktyką tolerancji, „koegzystencję" trudniej jest zarówno określić, jak i zmierzyć, zwłaszcza w świetle dostępnych źródeł przedstawiających historię z perspektywy centrum imperium i tych, którzy stoją na jego szczycie (Baer, Makdisi, Shryock 2009: 929).

A koegzystencję tłumaczył jako:

> […] współprzebywanie z innymi społecznościami, dzielenie tej samej przestrzeni z pełną świadomością różnic i ich zastosowań prawnych i politycznych, rozpoznawanie tych różnic jako nieuniknionych, przy jednoczesnej umiejętności przyzwyczajenia się do ich istnienia (Baer, Makdisi, Shryock 2009: 929).

Ten termin ma także przeciwników, jak na przykład badacz zjawiska konwersji Marc Baer, który odrzuca koegzystencję jako termin niezbyt trafny do opisania relacji między społecznościami, zwłaszcza we wczesnym okresie

Imperium Osmańskiego. Zakładająca równość między grupami, koegzystencja merytorycznie nie jest odpowiednim terminem. Osmańskie relacje pomiędzy grupami funkcjonowały w ramach hierarchii. Dlatego powraca on do terminu tolerancji, ale uwzględnia jej specyfikę z uwzględnieniem roli władzy. W takim ujęciu osmańska tolerancja opiera się na nierówności, w której to najsilniejsza strona – władza – decydowała, czy słabszy może funkcjonować i do jakiego stopnia członkowie danej grupy mogli manifestować swoją odmienność. Władza bowiem mogła dyskryminować pewne grupy, jednocześnie tolerując ich odmienność (Baer, Makdisi, Shryock 2009: 929–930).

Zdaniem Baera historiograficznie „koegzystencja" zakłada niehierarchiczną formę codziennych interakcji, którą powszechnie przyjmujemy jako formę współżycia, a w Imperium istniała silna hierarchia. Obie perspektywy spróbowała połączyć Karen Barkey, badając relację pomiędzy wertykalną tolerancją a horyzontalną koegzystencją (Bryant 2016: 11–12). Pojawiła się też propozycja modelu międzyspołecznościowego (ang. *intercommunality*), użyta przez Nicholasa Doumanisa do przeanalizowania praktyk wzajemnego szacunku, współpracy, wspólnotowego życia i obserwacji granic w religijnie mieszanych miasteczkach i wsiach późnoosmańskiej Anatolii (Doumanis 2013: 1–2, za Gara 2017: 82). Termin *intercommunality* zakładał zróżnicowanie pomiędzy społecznościami kulturowymi, etnicznymi i religijnymi zamieszkującymi tę samą ulicę, dzielnicę, wieś lub wspólną okolicę na prowincji Imperium. Tej organizacji życia miała przewodzić atmosfera wspólnotowej życzliwości, udokumentowanej codzienną rutyną życia, społecznymi więziami i współdzielonymi hierarchiami wartości. Jednakże koncepcja modelu „międzyspołecznościowego" definiowała jedynie aspekty symbiotyczne codziennej koegzystencji. Dlatego przydatnym dla zrozumienia napięcia religijnego stał się termin antagonistyczna tolerancja (*antagonistic tolerance*), zaproponowany przez socjoantropologa Roberta Haydena (Hayden 2002: 205–219, Gara 2017: 83). Oryginalnie odnosi się on do opartego na rywalizacji dzielenia się przestrzeniami sakralnymi we współczesnych społeczeństwach o religijnie mieszanej strukturze. Można go zastosować także do wyjaśnienia, jak ludziom różnych religii, którzy żyli pokojowo obok siebie od pokoleń i rozwijali praktyki synkretyczne, zdarzyło się zaangażować w spór i przemoc na tle religijnym (Hayden 2002: 205–219; Hayden 2016: 206, Gara 2017: 83). Zdaniem Gary koncepcja Haydena może być adekwatna do osmańskiego kontekstu, jeśli za Haydenem uznamy, że koegzystencja polega na tym, iż członkowie dwóch rywalizujących ze sobą grup przejawiają tolerancję negatywną, rozumianą jako brak ingerencji i opartą na założeniu, że żadna z grup nie jest w stanie pokonać drugiej (Hayden 2016: 206).

W sprawie tolerancji zabrał także głos Baki Tezcan. Dla oddania międzyreligijnych relacji w społeczeństwie osmańskim wprowadził określenie zasady „użyteczności". Zapożyczony z angielskiego termin *convenience* (‘użyteczność’)

lub *conveniencia* (‘umowa’, ‘sposobność’) użył przeciwstawnie wobec *convivencia* (‘współistnienie’) (Tezcan 2012: 160 za Gara 2017: 83). Tezcan inspirował się koncepcją religioznawczą kontekstu iberyjskiego w opracowaniu Briana Catlosa pt. *Contexto y conveniencia en la corona de Aragón: Propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios* („Revista d’História Medieval” 2001–2002, nr 12, s. 259–268), twierdzącego, że religijna koegzystencja w średniowiecznej Aragonii polegała na tym, iż muzułmanie i żydzi byli „użyteczni dla chrześcijan”, a jej gwarantem były obopólne interesy i utylitarne układy poddawane stałym negocjacjom. Tezcan uznał model Catlosa za narrację alternatywną do narracji moralizujących i jednoznacznie przeciwstawiających tolerancję – nietolerancji oraz tych, które otwarcie faworyzują pojęcie „zderzenia cywilizacji”. Przy zaadaptowaniu modelu „użyteczności” do kontekstu osmańskiego, Tezcan uznał, że należałoby wprowadzić kilka modyfikacji do wyobrażenia milletów: przede wszystkim uwzględnić etniczne zróżnicowanie w ramach poszczególnych społeczności religijnych i poświęcić więcej miejsca polityce, zarówno wewnętrznej, jak i międzynarodowej. Pomysł Tezcana na użycie modelu iberyjskiego do próby przeformułowania osmańskich relacji międzyreligijnych pod hasłem *convenience* (Tezcan 2012: 165), jak twierdzi Gara, trafnie przypisuje aktywną rolę nie tylko samej władzy, ale także poddanym osmańskim (Gara 2017: 84). Jednocześnie, co bardzo ważne dla tureckiej historiografii, Baki Tezcan wprowadza nową perspektywę w spojrzeniu na pozycję niemuzułmanów i ich relacji z władzą osmańską oraz ich muzułmańskimi rodakami od XVII wieku, kiedy konsolidowała się nowa osmańsko-muzułmańska tożsamość i pojawiła się koncepcja muzułmańskiego „narodu politycznego” (Tezcan 2012: 165–167).

Język osmański – poliglotyzm

Do kategorii oddającej wielość i różnorodność Imperium należy zaliczyć także język. Jednakże skoro w świetle wcześniejszych rozważań na temat tolerancji i koegzystencji, zakładających równość pomiędzy poszczególnymi grupami religijnymi czy kulturami, określenia „wieloreligijny”, „wielokulturowy” wydają się być chybione, to w tym kontekście także „wielojęzyczność” możemy uznać za definicję anachroniczną, zakłada bowiem równość wszystkich języków w użytkowaniu. Takie ujęcie nie jest adekwatne dla złożonego środowiska językowego Imperium przed „rewolucją kulturową”. Zdaniem Leslie Peirce znacznie bardziej trafnym jest termin „poliglotyczny”, gdyż mieszkańcy Imperium znali kilka języków jednocześnie. Przy czym język obejmuje tutaj coś więcej niż same kompetencje językowe, także idiomy kulturowe w odniesieniu do grup (*millet*), które definiuje wspólna religia , pamięć historyczna, grupa zawodowa, zajmowana przestrzeń (Peirce 2010: 76). Wprawdzie

w państwie osmańskim nie tylko Turcy muzułmanie posługiwali się językiem osmańsko-tureckim, jednak status tureckiego jako *lingua franca* (Privratsky 2014: 3) jest dyskusyjny (Braude 2014: 40). Osmański był językiem elitarnym, a upowszechnienie jego użycia osłabiłoby jego ekskluzywność. Miał pozycję języka urzędowego, w zasadzie funkcjonował jak mandaryński w Chinach, podczas gdy funkcję języka sakralnego na całym osmańskim Bliskim Wschodzie pełnił język arabski. W Imperium Osmańskim arabski był językiem nauki muzułmańskiej, w której dominowała teologia. Był to język zarezerwowany dla spraw dotyczących duchowości, podczas gdy perski był językiem literatury. Religijna terminologia perskojęzyczna dominowała wcześniej, w czasach islamizacji plemion tureckich w okresie seldżuckim, gdy perski był rzeczywiście językiem „nowej religii" (Lewis G. 1999: 5)[12]. Jeżeli chodzi o związki religii z komunikacją językową, to warto zaznaczyć, że osmańska polityka turkifikacji nie interweniowała w użycie języka, lecz w wyznanie (Braude 2014: 41). W świecie muzułmańsko-osmańskim, gdzie związek religii z pismem był bardzo silny, nie język, lecz pismo odróżniało muzułmanina od „niewiernego" (Lewis 1972: 495). Ormianie, Grecy i Żydzi także posługiwali się tureckim, który zapewne dla wielu był językiem ojczystym[13].Używali go też w piśmie, jednak zapisywali własnymi odrębnymi alfabetami, podyktowanymi własnymi tradycjami liturgicznymi. Ten rodzaj komplikacji lingwistycznej ułatwiał brak zunifikowanego systemu edukacji[14]. Dowodem tego jest fakt istnienia literatury tureckojęzycznych chrześcijan określanej mianem turecko-chrześcijańskiej[15] i tradycji tłumaczenia Biblii na turecki zapisywany różnymi alfabetami i krojami czcionki: arabskim, ormiańskim, cyrylicą, greką, hebrajskim i łaciną (Privratsky 2014).

> Doprawdy ci, którzy są Turkami od urodzenia, nie uczą się innych języków, poza arabskim, od którego zdaje się pochodzić też turecki, jako że posiada wiele arabskich słów, także ich modlitwy są w języku arabskim. Następnym po tureckim i greckim, najwięcej używanym językiem w Bizancjum jest włoski. Poza tym chorwacki i węgierski, ze względu na licznych przybyszy i jeńców wojennych z tamtych części. Hebrajski nadal jest używany w synagogach, ale w codziennym życiu, między sobą i z innymi używają języka regionu, z którego przybyli (Martin Crusius,

---

[12] O tych zagadnieniach pisze także Andrew C.S. Peacock *Islamisation in the Golden Horde and Anatolia: Some remarks on travelling scholars and texts*, „Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée", no 143, octobre 2018, URL: http://journals.openedition.org/remmm/10907; DOI : 10.4000/remmm.10907.

[13] Ogólne podsumowanie sytuacji komunikacji językowej w Imperium w: Braude 2014: 1–49.

[14] Wybór publikacji na temat książek z tradycji ormiańsko-tureckiej i żydowsko-tureckiej w: Balta, Kappler 2010: 14–15.

[15] Termin literatura turecko-chrześcijańska popularyzuje Johann Strauss 2010: 154–155, 158–159, omówienie zagadnień literatur grecko-tureckich Karamanlı i ormiańsko-tureckiej, patrz Strauss 2008: 153–200.

Turco-Graeciae libri octo, Basileae: per Leonardum Ostenium, Sebastiani Henrichpetri impensa, 1584, s. 487; cyt. za Tommasino 2017: 7).

Z dzisiejszego punktu widzenia wielu poddanych Imperium można śmiało nazwać poliglotami. Języki grup wyznaniowo-etnicznych: grecki, ladino, ormiański lub włoski były narzędziami komunikacji w handlu i w życiu codziennym. Na potrzeby komunikacyjne w kontaktach z różnymi grupami etnicznymi trzeba było porozumiewać się na poziomie podstawowym, komunikatywnym, w wielu językach Imperium. Dla osmańskich żydów powszechny był ladino, ale ci żydzi, którzy zamieszkiwali tereny kurdyjskie, posługiwali się na co dzień kurdyjskim lub dialektem aramejskiego. Tylko część populacji ormiańskiej w Anatolii używała ormiańskiego, pozostała część – tureckiego. Żydzi w Aleppo, Damaszku, Bagdadzie, Egipcie i Palestynie posługiwali się arabskim. Podobnie chrześcijanie w Syrii i Egipcie. Koptyjski i syriacki były językami tylko liturgicznymi. Słowianie na Bałkanach używali języków słowiańskich (Braude, Lewis 1982: 42), prawosławni Serbowie pisali cyrylicą, a katoliccy Chorwaci – łacinką. Największe zróżnicowanie występowało wśród Greków (Rumi). Chrześcijanie w Anatolii pisali po turecku w alfabecie greckim i ormiańskim. A muzułmanie na Krecie – po grecku, ale alfabetem arabskim (Lewis 1972: 495). Charakterystycznym zjawiskiem było pisanie różnymi językami, ale przy użyciu własnego alfabetu liturgicznego. Robili tak prawosławni Grecy, Ormianie, także syryjscy chrześcijanie oraz żydzi (Braude, Lewis 1982: 42).

Dopiero XIX wiek podniósł rangę języka jako wyznacznika tożsamości narodowej, choć nigdy do tego stopnia, jak to miało miejsce w Europie (Braude, Lewis1982: 42). Podejmowano wówczas próby zmiany tej sytuacji, należała do nich proklamowana na fali haseł młodoosmańskich konstytucja z 1876 roku (osm. *Kânûn-ı Esâsî*) oraz propozycja „nowej tożsamości osmańskiej" na początku XX wieku w ramach rewolucji młodotureckiej w 1908 roku, aż wreszcie koncepcja nadania „obywatelstwa" równającego wszystkie grupy. Jednak, jak to sformułowała Leslie Peirce, starania te „okazały się zbyt późne, aby poszczególne społeczności myślały o sobie wspólnie poza ramą poliglotyzmu" (Peirce 2010: 86).

Wielka rewolucja kulturalno-lingwistyczna w obrębie języka osmańskiego nastąpiła dopiero za czasów Atatürka, gdy alfabet arabski zastąpiono łacińskim i oczyszczano osmański z syntaks arabskich i perskiego słownictwa (1928). Język osmański jako bastion konserwatyzmu popadł w niełaskę i na fali umacniania nowej „czysto tureckiej" tożsamości został na jakiś czas bezwzględnie usunięty i uznany za relikt przeszłości.

ROZDZIAŁ II

Z RZECZYPOSPOLITEJ DO IMPERIUM OSMAŃSKIEGO

Niewolnictwo

Do obrazu Imperium przylgnęła nośna charakterystyka osmańskiego systemu jako „despotyzmu orientalnego opartego na niewolnictwie". Na ten stereotyp pracował wielowiekowy dyskurs, w którym w dobie renesansu wziął udział Machiavelli w *Księciu*, a w Oświeceniu sam Monteskiusz w *Listach perskich.* We wcześniejszych formach państw muzułmańskich niewolników używano głównie do celów wojskowych, podczas gdy od czasów Mehmeda Zdobywcy (XV w.) aż do połowy XVII wieku osmański system wprowadził niewolników do kadr administracyjnych (İnalcık 2006: 90).

Zjawisko niewolnictwa muzułmańskiego miało uzasadnienie w Koranie, w surze 33 *Al-Ahzab* (*Frakcje*):

> I On sprowadził z ich twierdz tych ludzi Księgi, którzy im pomagali, i rzucił w ich serca strach. Część z nich zabiliście, a część wzięliście do niewoli. I On dał wam w dziedzictwo ich ziemię, ich domostwa i ich bogactwa, oraz ziemię, której nie deptały wasze stopy. Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny! (Koran 33:26–27).

Większość wczesnych konwersji przechodzili niewolnicy, jeńcy. Zgodnie z nauką Koranu, jak i wykładnią hadisów, dawanie wolności niewolnikom, zwłaszcza tym, którzy przyjęli islam, zaleca się jako dobry uczynek. Jest to czyn z kategorii *mandūb*, czyli „zalecanych". Często właściciele i niewolnicy zawiązywali kontrakt, w którym po wyznaczonej liczbie lat niewoli gwarantowano drugiej stronie wolność albo wypłatę konkretnej sumy. Zdarzało się, że ekwiwalentem opłaty było wykonywanie usług przez określony czas. Kontrakty te nazywano *mükatebe* (ar. mukātaba). Przypomina to „wykupienie się z niewoli". Z badań Nur Sobers-Khan wynika, że w szesnastowiecznej Galacie kobiety i mężczyźni, którzy uzyskali wolność tą drogą, częściej pozostawali na terenie Imperium (Sobers-Khan 2014: 90; Graf 2016: 76, 153). Wielu właścicieli zawiązywało ze swoimi niewolnikami kontrakty zwane *tedbir*, które gwarantowały, że po kilku latach służby niewolnik uzyska wolność (Faroqhi 2002: 133–149, zwłaszcza 139–140). Jednak samo przejście na

islam nie prowadziło natychmiast do wolności, gdyż ono ułatwiało niewolnikowi tylko zmianę statusu prawnego, ale jednocześnie, jak się potem okaże, ograniczało późniejszą możliwość powrotu do ojczyzny.

Apogeum osmańskiego niewolnictwa miało miejsce między wiekiem XV i XVII. Na znaczenie i liczebność niewolników wskazuje chociażby demografia miast. Niewolnicy i byli niewolnicy stanowili jedną piątą populacji Konstantynopola, największego miasta Europy i zachodniej Azji w XVI wieku. (Zilfi, hasło *slavery* w Ágoston, Masters 2009: 531).

Jeśli chodzi o model, to instytucja osmańskiego niewolnictwa łączyła model przedmuzułmański z klasycznymi odmianami niewolnictwa muzułmańskiego: bliskowschodniego z modelem śródziemnomorskim. W kulturze osmańskiej nie obowiązywała zasada Arystotelesowskiej koncepcji „niewolnictwa naturalnego", czyli ludzi stworzonych do bycia niewolnikami. Jeśli chodzi o postrzeganie osoby niewolnika i jego traktowanie, to należy pamiętać, że w islamie niewolnik miał naturę dwojaką – łączył cechy rzeczy i osoby, stan niewolnika był okresowy. Jako rzecz stanowił więc część dobytku swojego pana. Tym samym islam traktował niewolnika jako osobę niedojrzałą, pozostającą pod opieką swego właściciela, ale jednocześnie odpowiednie hadisy głosiły: „Nie zapominajcie, że oni są waszymi braćmi. Bóg dał wam prawa własności nad nimi, mógłby im dać prawo własności nad wami"(Brunschvig 1960: 25–26, za Hensel 1977: 84).

Zgodnie z muzułmańską doktryną niewolnikiem była osoba, która urodziła się w stanie niewolnym, została kupiona lub zdobyta w trakcie wojny z niewiernymi jako część łupu wojennego (tur. *ganimet*). Ci, którzy urodzili się w świecie islamu (ar. *dār al-islām*), nie mogli zostać niewolnikami bez względu na to, czy byli muzułmanami, czy też nie. Wolni innowiercy *zimmi* pozostawali pod opieką państwa muzułmańskiego, a niewolnikami zostawali innowiercy z terenu świata wojennego (*dār al-ḥarb*). Jeńców wojennych, mężczyzn zwano *esir* (z arabskiego *asīr*, w znaczeniu: więzień, jeniec, jeniec wojenny), a kobiety i dzieci zwano *sabi* (od arabskiego *ṣabī*)[1]. Na to pozwalało tradycyjnie prawo, przyznające sułtanowi jedną piątą łupów zdobytych na wrogu przez jego armię i stąd sułtan pobierał swoją część w postaci jeńców pojmanych w walce. To z nich formowano „nowe oddziały" (tur. *yeni çeri*) osmańskiego wojska, czyli janczarów. Dotychczasowe wywodziły się z turkmeńskich klanów i działały jako nieregularna konnica, formacje ochotnicze na zasadzie wojowników pogranicza, kresowych zagończyków, nazywano ich akyndży (tur. *akıncı*)[2]. Jednak realia planowanych ekspansji w głąb Europy

[1] *Ṣabī* – arab. lm. *ṣibya*, *ṣibyān* lub *aṣbiya*, oznacza po prostu chłopca, młodą osobę, niekiedy także młodą dziewczynę, chociaż funkcjonuje też analogiczna typowa forma żeńska: *ṣabiyya* (lm. *ṣabāyā*) – 'młoda dziewczyna', niewolnica spośród ludności z terenów podbijanych przez muzułmanów, czyli należąca do grupy *ahl al-harb*.

[2] Akyndży (tur. *akıncı*), od czasownika *akmak* – 'płynąć', 'wylewać się' w znaczeniu: 'plądrować', 'najeżdżać', 'wyprawiać się'.

wymagały scentralizowanej organizacji wojskowej, a także straży pałacowej stacjonującej na osmańskim dworze (Murphey, hasło *Yeñi Čeri*, EI2: 322–331). I tak w wieku XV i XVI były dwie kategorie janczarów: zbierani w wyniku dewszirme oraz niewolnicy pozyskiwani podczas wojen jako jeńcy. Nominalnie „niewolnika" określało słowo *kul*. Faroqhi mianem *kul* określa także sługi sułtana (Faroqhi w Inalcık, Quataert 2008: 483). Stanowili oni kadrę wyższych urzędników, a fakt, iż kariera w administracji nie znosiła ich statusu niewolników, stanowi paradoks systemu władzy osmańskiej. Jak przypomina Leslie Peirce, wyżsi urzędnicy rekrutujący się spośród niewolników byli pozbawieni praw, które posiadał zwykły poddany Imperium, na przykład w kwestii dziedziczenia majątku przez dzieci (Peirce 2003: 315).

Osmańska i turecka terminologia w zróżnicowany sposób oddaje status ludności niewolniczej, niemuzułmańskiej i „nietureckiej" oraz napływowej w historii Imperium, a potem Republiki. Dla określenia niewolników w języku turecko-osmańskim najczęściej stosowano następujące terminy: *cariye* – 'niewolnica' oraz *oğlan* – 'młody niewolnik' i arabskie słowo *ġulām* – 'chłopiec', 'niewolnik'. Zaś słowo muhadżir – *muhacir* (z arab.) – 'migrant', 'imigrant', pojawiło się np. w kontekście powrotu tysiąca muzułmańskich uchodźców na skutek przegranych przez Osmanów wojen i strat terytorialnych od końca XVIII wieku i w ciągu XIX wieku. Fale imigrantów, przede wszystkim muzułmańskich, napływały między innymi z terenów bułgarskich, greckich, a także z zajmowanych przez Habsburgów Węgier i Siedmiogrodu; z Rosji uchodzili Tatarzy krymscy, do Imperium uciekali również Czerkiesi oraz Czeczeni (Kołodziejczyk 2000b: 31; Saydam 2016).

Natomiast za czasów wieszcza Adama i dziewiętnastowiecznej emigracji polskiej po okresie 1848–1849 pojawia się w odniesieniu do nich termin *mülteci* – 'uchodźca'. W czasach republikańskich migranci zostali nazwani po turecku *göçmen*, masowo opuszczali kraje rządzone przez chrześcijan lub w wyniku czystek etnicznych. Potem pojawia się termin *mübadil* ('zamieniony') od *mübadele* – wymiana ludności między Grecją a Turcją, zatwierdzona traktatem lozańskim w 1923 roku.

Pozostając przy zawiłościach terminologicznych – z instytucją niewolnictwa poniekąd wiąże się termin *hürriyet* ('wolność'), od arabskiego abstrakcyjnego rzeczownika *ḥurriyya*, pochodzącego od przymiotnika *ḥurr* – 'wolny', a ten w praktyce klasycznego islamu jest przede wszystkim odwrotnością niewolnictwa, niewolniczego statusu. Wolność na muzułmańskim Bliskim Wschodzie była terminem prawnym, a nie polityczną metaforą (Lewis 2004a: 64). Jednocześnie przymiotnik *hurr* nie oznaczał wolnej woli w sensie przeciwieństwa predestynacji (Lewis 1972: 164–165).

Chociaż zjawisko mieszania się muzułmanów z niewiernymi, znane z początków islamu, podkreśla demokratyczny charakter społeczności wczesnomuzułmańskiej, nie sposób jednak nie zauważyć, że niewolnictwo było wynikiem tego zmieszania. I jak słusznie przypomina Georges Kass, cytując Halīla

'Abd al-Karīma, to „chociaż islam otworzył wiele furtek prowadzących do uwolnienia niewolników, to jednak go nie zniósł i wiele państw muzułmańskich odmawia podpisania światowego traktatu znoszącego niewolnictwo twierdząc, że jest to niezgodne z prawem islamu" (Kass 2012: 172). Niewolnictwo osmańskie nie było jednak zjawiskiem odosobnionym. Europejscy podróżnicy, obserwując relacje pan–niewolnik, nie raz pozwalali sobie na pozytywną ocenę osmańskiego niewolnictwa w porównaniu z ich doświadczeniami w Europie. Ścieżka osmańskiej niewolniczej kariery budziła powszechne zdziwienie. Dziewiętnastowieczny pisarz francuski Gerard de Nerval w swojej *Podróży na Wschód* wspomniał, że w rodzinie dobrze traktuje się niewolników i po kilku latach służby otrzymują wolność, a nawet mają przydzielane dożywotnie wynagrodzenie. „Niewolnik to niemal przybrane dziecko" i ponoć sam de Nerval żywił wręcz rodzicielskie uczucia do zakupionej przez siebie w Kairze niewolnicy. Jednocześnie ganił stary kontynent za traktowanie czarnych niewolników i komentował: „Chrześcijańska Europa traktuje swoich niewolników w okrutniejszy sposób niż Turcy. Gdy tylko pomyślę, że kolonizatorzy dają im największe ciężary, ogarnia mnie wstyd" (Nerval 1967: 235, 415).

Inną osobą, która ponad wiek wcześniej zwróciła uwagę na „humanitarną" stronę osmańskiego niewolnictwa, była lady Mary Montagu, która pisała do lady Bristol w liście z Pery dnia 10 kwietnia 1718 roku:

> Domyślam się, że oczekujesz, iż powinnam wypowiedzieć się na temat targu niewolników. I zapewne uznasz, że jestem prawie sturczona, skoro nie mówię o tym z takim samym przerażeniem, jak inni chrześcijanie czynili to przede mną, ale nie potrafię powstrzymać się przed docenieniem ich pełnej humanizmu postawy wobec tych istot. Nigdy się nie zdarza, aby byli źle traktowani, a ich niewolniczy stan, w mojej ocenie, nie jest w niczym gorszym niż służących w pozostałej części świata. Przyznaję, że nie pobierają miesięcznego wynagrodzenia, ale przyodziewek, który otrzymują w prezencie raz do roku, jest o wiele bardziej wartościowy niż płacona u nas służącym miesięczna pensja. Teraz mi napiszesz, że mężczyźni kupują kobiety kierując się wobec nich złymi zamiarami. A ja ci powiem, że kobiety się kupuje w naszym całym chrześcijańskim świecie, i to w jeszcze bardziej poniżający sposób (Murphy 1988: 186).

Ze współczesnej perspektywy postkolonialnej osmański system niewolniczy nie kojarzy się z przymusową pracą, jak to miało miejsce w Ameryce, niewolnik osmański miał szanse na wyzwolenie, a nazywani w Europie „bękartami" potomkowie niewolnic i ich panów mieli tutaj pełnoprawny dostęp do spadku. Byli niewolnicy nie cierpieli stygmatyzacji, często wspierani przez swych patronów lub patronki. Zwłaszcza w środowiskach miejskich połączenie wartości społecznych z paternalizmem i interesem ekonomicznym skutkowało bardziej humanitarną postawą wobec niewolników. Jak zauważa Madeline Zilfi, zniesienie niewolnictwa w realiach osmańskich nastąpiło sto-

sunkowo późno, gdyż uważano je za praktykę łagodną i osadzoną kulturowo. I choć niewolnictwo afrykańskich niewolników zniesiono w 1857 roku, a proceder niewolnictwa w osmańskiej Turcji znacznie zmniejszono w latach 1860 i 1870, to przypadki „domowych form niewolnictwa" zdarzały się do końca istnienia Imperium (Zilfi w Ágoston, Masters 2009: 533).

Dewszirme (branka)

Dla Europy Zachodniej, ze zdziwieniem przyglądającej się systemowi władzy w Imperium, sam fakt istnienia warstwy niewolniczej był do zaakceptowania, ale potencjał statusu niewolnika, który mógł osiągnąć elitarną pozycję nawet pierwszego ministra, wielkiego wezyra i mimo to wciąż pozostawać niewolnikiem władcy, był trudny do zrozumienia. Ten rodzaj uzależnienia od woli władcy bytu, pozycji społecznej i życia dygnitarza niewolnika odciętego od swoich kulturowych, w tym religijnych korzeni, był swojego rodzaju paradoksem.

Rekrutacja do branki, potocznie zwanej dewszirme (tur. *devşirme* – 'zbieranie') odbywała się wśród chrześcijan z Bałkanów, stanowiła „daninę krwi" lub też „żniwo chłopców". W świetle prawa muzułmańskiego praktyka dewszirme budziła kontrowersje, stała bowiem w sprzeczności z prawem islamu, które, zakładając istnienie statusu *ehlulkitab* (ar. *ahl al-kitāb*), czyli ludzi Księgi, miało oficjalnie chronić tych poddanych przed niewolnictwem. Dewszirme było osmańską „innowacją", regulowaną nie szariatem, lecz prawem sułtańskim (*kanun*), opartą na istniejącej już za Seldżuków formacji niewolników służących w wojskowości i administracji. Samo rekrutowanie armii spośród niewolników nie było nowum w świecie muzułmańskim. Miało miejsce w kalifacie Abbasydów, w arabskiej Andaluzji czy w mameluckim Egipcie.

Dewszirme zapoczątkował wezyr sułtana Murada I – Çandarlı Halil Hayreddin Paşa (1364–1387) i danina w tej formie egzekwowana była od XIV do połowy XVII wieku jako pobór chrześcijańskich chłopców do korpusu piechoty osmańskiej, janczarów. Młodzieńcy przechodzili przymusową konwersję, obrzezanie, szkolenie i zostawali żołnierzami. Najzdolniejsi trafiali do kadry administracyjnej. Brańcy stanowili podstawę całej armii sułtańskiej – kapykułów (tur. *kapıkulu* – 'sługa Wysokiej Porty'). Najlepiej władający bronią trafiali do przybocznej gwardii sułtana. Większość historyków zajmujących się Imperium Osmańskim uważa, że to właśnie sprawnie działająca formacja niewolników Porty, w tym korpus janczarów, i system lenny *timari* stanowiły o stabilności osmańskiego państwa od XV wieku. Brankę wprawdzie kojarzono z brutalnością sułtańskiej władzy, jednak to zmieniło się już w XVII wieku, zarzucono wówczas także przymusową konwersję brańców. Dewszirme dla wielu chrześcijańskich poddanych Imperium stała się jedyną szansą na zmianę statusu w społeczeństwie podzielonym na klasę wojskowych *askeri* i poddanych

re'aya. Tak więc dostrzegano korzyści nie tylko dla samych chłopców, ale też i ich rodzin. O efektywności tego systemu decydowała przede wszystkim selekcja i szkolenie. Także prestiż kadr pochodzących z branki, splendor i rozgłos spektakularnych karier konwertytów sprawiły, że dla wielu dobrowolna konwersja jawiła się jako podstawowy warunek do wstąpienia w elitarne struktury pałacowe, militarne lub paramilitarne. Prawo bywało naruszane, między innymi przez fałszowanie ewidencji chłopców chrześcijańskich. Wśród bałkańskiej młodzieży zdarzały się więc przypadki tzw. „dobrowolnej branki", a nawet sprzedaży dzieci przez rodziców (Minkov 2004: 74).

Ścieżka kariery. Braniec czy wybraniec?

[…] *pasterze lub prości w kupę się zebrali, Otomana, też chłopa, za króla obrali.* […]
Skoro się okaże w kim, co osobnego, to już go sławią, bogacą, by syna własnego.
Najdziesz tam Francuza i Hiszpana, i Włocha,
także Niemca z Węgrzynem, Polaków tych trocha […] *Na wielkiej baczności*
ta święta królowa sprawiedliwość, co wszystkie stany chowa […].

Mikołaj Rej, *Turczyn*, *Przemowy krótkiej do poćciwego Polaka stanu rycerskiego*[3]

Selekcja odbywała się pod nadzorem *kapı ağası* – naczelnika białych eunuchów. Uczestniczył w niej także hodża dworu sułtańskiego, *sarāy-ı 'amire hocası*, biegły w znajomości fizjonomii (*'ilm-i kiyāfet*). Wypatrywali na czołach kandydatów znaku fortuny *sa'ādet emāreti* ('znak szczęścia'), a stosowane kryteria miały charakter, jak sądzono, obiektywny, zgodny z ówczesnym poziomem wiedzy o naturze ludzkiej (Hensel 1977: 163). Wyselekcjonowanych młodzieńców przydzielano do osobistej posługi w haremie, do odźwiernych, janczarów i służby w wewnętrznej części pałacu, czyli Enderunie (osm. *Enderûn*). Trafiający tam młodzieniec zostawał paziem (tur. *içoğlan*). Po odpowiedniej nauce mógł objąć stanowisko w administracji lub wojsku. Inni brańcy trafiali do wojska jako szeregowi żołnierze.

W piramidzie kariery w osmańskich strukturach administracyjno-wojskowych paziowie – *içoğlanları,* stanowili elitarną grupę przygotowaną do rządzenia państwem. Rekrutowali się podobnie jak *acemi oğlan* ('nowicjusz', kadet) z branki, ale także z grupy młodych niewolników kupionych na targowiskach jasyru lub podarowanych sułtanowi przez pogranicznych paszów i begów. Wysyłano ich do specjalnych szkół, do Konstantynopola – do pałacu Galatasaray oraz pałacu Ibrahima Paszy – lub do Edirne. Poturczone dzieci uczono tam wiary muzułmańskiej, modlitw w języku arabskim i pisania oraz czytania po turecku. Potem następowała gruntowna nauka arabskiego i per-

[3] Mikołaj Rej, 1954, *Pisma wierszem. (Wybór)*, oprac. Julian Krzyżanowski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 426.

skiego. Dużą wagę przykładano również do wyrabiania sprawności fizycznej. Następnie w wyniku dalszej selekcji najzdolniejszych kierowano do służby w pałacu sułtańskim. Zgłębiali Koran, teologię muzułmańską i prawo islamu, poznawali literaturę arabską, perską i turecką, uczyli się kaligrafii i rachunków. Ćwiczyli się także w umiejętnościach praktycznych: haftowaniu na skórze, produkcji strzał, sahajdaków, haftowaniu siodła: „[…] inni jak zawój kształtnie zwinąć, drudzy chędożyć i składać suknie, drudzy myć i chędożyć w łaźni […], drudzy też muzyki jekiejś obyczajem tureckim" (Rycaut, 1678: 36).

Większość paziów służyła w sześciu prestiżowych regimentach kawalerii. W oddziałach niskiej rangi jako kapelani służyli członkowie bractwa bektaszytów. Także oni sprawowali rolę „duchowych nauczycieli" w gospodarstwach, gdzie przyuczano brańców do dalszej służby (Ágoston, Masters 2009: 88). Wspólnota duchowa była także tym elementem, który wzmacniał i konsolidował formację. Dla młodych paziów pałac Enderun był więc rodzajem *collegium*. Nauczaniem bezpośrednio zajmowali się *halife* (‘namiestnicy’, ‘zastępcy’), a z kolei oni pobierali nauki od profesorów z zewnątrz. Do nauki ogłady zatrudniano wychowawców *lâla*. Chłopców pilnowano także w nocy, spali przy zapalonym świetle, przy czym na co piątym lub szóstym łóżku spał eunuch, który baczył, aby nie dochodziło do „nieprzyzwoitych" zachowań. Opis funkcjonowania Enderunu znajdujemy w relacji Wojciecha Bobowskiego, o której będzie jeszcze mowa dalej w osobnym rozdziale[4]. Po zakończeniu służby w pałacu, paziowie awansowali do elitarnego korpusu zwanego *müteferrika,* przybocznej świty padyszacha. Do tej kasty należał między innymi Ibrahim Bej – Polak poturczeniec Joachim Strasz, tłumacz i dyplomata z XVI wieku.

Konwersja była obowiązkowa dla brańców. Jej oznaką, poza zmianą nakrycia głowy i stroju, była zmiana imienia. Mimo prawdziwej wieży Babel, która metaforycznie obrazuje poliglotyzm Imperium, wspólnym językiem dla wszystkich był turecki. Należy jednak mieć na uwadze, że w przypadku konwersji dorastającego dziecka pamięć musiała zachować ślady rodzimego języka, dawnych imion czy rodzinnych koligacji. Podczas przymusowej konwersji chłopcy z branek byli już na tyle wyrośnięci, że ojczysty język stanowił integralną część ich osobowości. Potwierdza to osoba Ali Beja, czyli Wojciecha Bobowskiego, który władał wszystkimi językami wyuczonymi w jezuickim kolegium (?). Tijana Krstić jako przykłady imion nadawanych chłopcom, trafiającym do Enderunu jako paziowie, podaje Dawuda bin Abdullaha, który przed konwersją nazywał się Petro, syn Dimitriego. Abdullah był typowym imieniem używanym w XVI i w XVII wieku, a dokładnie patronim ‘syn Abdullaha’, który oznaczał w arabskim i osmańskim tureckim „syna (ar. *ibn*, *bin*)

[4] Zob. s. 92–103.

sługi, niewolnika Boga" (ar. Abd Allah)[5]. Stosowano go powszechnie jako wyznacznik konwersyjnej przeszłości danej osoby (Krstić 2011: 89).

Imię Abdullah, przechodząc na islam, przyjął także dnia 9 stycznia 1877 roku niejaki Eyoli syn Aleksina, były niewolnik chrześcijanin, wcześniej poddany Rzeczypospolitej (tur. osm. *Lehli*), przebywający od dziewięciu lat w niewoli i zamieszkały w powiecie Blaczko nieopodal Kamieńca Podolskiego. We wstępie dokumentu – fermanu[6], jest mowa o przypadkach łamania postanowień traktatu karłowickiego z 1699 roku i czynieniu niewolników z muzułmanów.

W osmańskim seraju[7] była w użyciu dosyć wąska pula imion muzułmańskich, z których najpopularniejszymi były: Mehmed, Mustafa, Ali. Kolejnym źródłem imion była Biblia, a dokładniej muzułmańska wersja imion starotestamentowych: Dawud (Davud, Dawid), Jahja (Yahya, Jan) i Sulejman (Süleyman, Salomon). Kolejną inspirację stanowił perski epos *Szahname* (*Księga królewska*) i jego herosi, jak Rüstem (pers. Rustam) i Behram (pers. Bahram). Wielu przyjmowało imię bohatera księgi *Iskendername* – Iskender (Aleksander Wielki). Dla rozróżnienia równie popularnych Mehmedów dodawano im przydomki typu „wysoki", „blondyn", „byk" (Krstić 2012: 107). Dodatkowo często posługiwano się pseudonimami, które nawiązywały brzmieniem do poprzedniej tożsamości. W celu zaznaczenia dodawano też specjalne przydomki – *nisbe,* stąd określenia jak Frenkbejołu (Frenkbeyoğlu – syn pana „Frenka", czyli „cudzoziemca") czy Wenedikli (tur. Venedikli, Wenecjanin). Po przejściu edukacji i indoktrynacji religijnej wszyscy owi Mehmedzi, Dawidowie i Iskenderowie byli muzułmanami i bez wątpienia, przynajmniej w zewnętrznym zachowaniu, bardzo oddanymi nowej religii, która „nachodziła" na warstwę ich pierwotnego wyznania. Dlatego też w Enderunie w XVII wieku pojawił się termin określający taki typ konwertyty jako „grupa miłośników Chrystusa" – *hub-mesîhi* (Ocak 1998: 228–230).

Nie wiemy, jak przebiegało „sturczenie" interesującego nas w tej rozprawie Wojciecha Bobowskiego, ale dzięki jego opisowi życia w Enderunie znamy życie w osmańskim seraju. Wiemy także, że Imperium miało swoje mechanizmy legitymizacji podwójnej tożsamości. Tak działo się w przypadku słynnych rodów wezyrów. Rodzaj przydomków, którymi obdarzano paszów, jak „Sokollu" w przypadku słynnego Mehmeda, podkreślał pochodzenie przez dodanie do muzułmańskiego imienia sturczonego przydomka nawiązującego do nazwy rodzinnej miejscowości. I tak określenie Sokollu oznaczało, że

---

[5] Imię Abdullah już w wieku XVII było bardzo często nadawanym męskim imieniem muzułmańskim, tak więc w przypadku Abdullahów, którzy zostali nazwani tak po 1600 roku, trudno jest precyzyjnie ustalić ich religijne pochodzenie (Krstić 2011: 89).

[6] BOA CHR 158. 7859.

[7] Seraj (tur. *saray*, z pers. *sera*) pałac sułtana, rezydencja władcy, harem (część kobieca domu).

pochodził ze wsi Sokolovici w pobliżu miasteczka Rudo koło Wyszehradu (serbska wersja Sokolović).

Braniec Sokolović przebył drogę kariery podobną do Wojciecha Bobowskiego, a dylematy osoby, która przeszła transgresję religijną, przybliża zbeletryzowana biografia naukowa autorstwa Radovana Samardžicia, *Mehmed Sokolović*. Urodzony około 1505 roku w rodzinie drobnej szlachty w okolicach Raguzy, bohater na chrzcie otrzymał imię Bajo. Nauki pobierał w monasterze Mileševa, gdzie jego wuj – według źródeł tureckich, a według weneckich – stryj, był mnichem. Był to okres, kiedy monaster wyróżniał się jako centrum kultury. Bajo z pewnością był przeznaczony na zakonnika, a po zakończeniu nauki został klerykiem. W 1576 roku miał ponoć powiedzieć weneckiemu posłowi Markowi Antoniuszowi Tiepoli, że przypomina sobie, iż niegdyś odpowiadał w czasie nabożeństwa i że miał osiemnaście lat, kiedy z chóru monasterskiego zabrano go do janczarów (Samaradžić 1982: 15–20). Na podstawie danych historycznych przypuszcza się, że gdy około 1523 roku Bajo znalazł się w grupie czterdziestu zdrowych chłopców zabranych z terenu Bośni i Hercegowiny, ówczesnym dowódcą piechoty – jajabaszą (tur. *yayabaşı*), wyznaczonym do przeprowadzenia branki, był niejaki Jesilidże (Jesilice) Mehmed Bej. Wiadomo, że pierwsze lata Bajo – już jako Mehmed – spędził w Edirne, gdzie w 1524 roku przebywał dłużej sułtan Sulejman. Na podstawie źródeł tureckich wiemy, że dla uchronienia chłopca przed dewszirme podjęto próbę przekupienia dowódcy, a także ukrycia Bajo. Ostatecznie osiemnastoletni Bajo został wcielony do szkoły paziów (tur. *içoğlan*)[8], służących w osobistych komnatach sułtana.

Niekiedy zrozpaczeni rodzice wysyłali duże grupy dzieci w góry, gdy tylko dochodziły słuchy, że nadjeżdża poborca. Zdarzało się, że pustoszały wówczas całe wsie, a na terenach przygranicznych rodzice wysyłali synów za granicę. Często też ich okaleczano, przedwcześnie żeniono lub przekupowano poborcę łapówką. Bywało jednak i tak, że oddanie dziecka było wybawieniem przed biedą i głodem. Zachętą były godziwe warunki życia w armii sułtańskiej, sny o karierze rozniecali także powracający jako osmańscy dostojnicy w rodzinne strony „urządzeni” krajanie. Rozterki moralne tłumił pragmatyzm i czysta kalkulacja. Samardžić twierdzi, że Mehmed był wyznawcą nowo przyjętej religii i nie pozostał przy starej wierze. Islamu i muzułmańskiej teologii uczył się od specjalistów wyższej rangi niż ci, którzy kształcili go w zakresie teologii chrześcijańskiej, czyli mnisi w monastyrze. Autor powieści zapewnia jednak, że Mehmed nadal żywił szacunek dla spuścizny ojców. To z jego inicjatywy odnowiono patriarchat w Peciu w 1557, a patriarchą został jego własny brat (lub bratanek) i funkcja ta przez kolejne trzydzieści lat przechodziła na kolejnych członków rodu. Jednocześnie Sokoloviciowie współpracowali z władzami tureckimi w nadziei na intratne stanowiska i nie

[8] *Içoğlan* – paź posługujący w komnatach sułtana.

sprzeciwiali się islamizacji. Mehmed Sokollu zebrał ogromny majątek, którego znaczna część pochodzić miała z prezentów od kandydatów starających się o publiczne urzędy. O Mehmedzie Paszy z rodu Sokoloviciów pisał także w XVI wieku Stephan Gerlach w swoim *Tage-Buch*... (*Dzienniku*): „Mehmed Pasza miał niewiarygodny skarb złożony ze złota i drogich kamieni […] Każdy, kto chce otrzymać urząd, musi mu zrobić prezent z kilkuset lub kilku tysięcy dukatów albo ofiarować mu konie lub dzieci […]" (Gerlach za Shaw, Heywood 1972: 36). Jak twierdzi Braudel, wezyr Sokollu nie był wyjątkiem, gdy chodzi o kupczenie urzędami, bo zjawisko to było powszechne w całym basenie Morza Śródziemnego (Braudel I 2004: 645; Braudel II 2004: 39). Protegowanym Mehmeda Sokollu był także wspomniany polski poturczeniec Joachim Strasz (Ibrahim Bej), główny tłumacz Wielkiej Porty w latach 1551–1571 (Łątka 2006–2007). Dodatkowo pozycja Sokollu została wzmocniona mariażem z wnuczką sułtana Sulejmana Wspaniałego – Ismihan, w 1562 roku. Pozycja damata – członka rodu osmańskiego jako zięcia lub szwagra sułtana, wiązała się z rozwodem z poprzednią małżonką i oddaleniem jej oraz wspólnych dzieci. W tak zaaranżowanych małżeństwach *damat* stawał się niejako niewolnikiem sułtanki. Ricaut wspomina o zwyczaju z tym związanym:

> […] uroczystość ślubna odprawiana jest przed kobietą, więc pan młody jest zaprowadzany przez czarnego eunucha do pokoju panny młodej. A kiedy *damat* wejdzie do komnaty, zastaje sułtankę trzymającą w ręku sztylet. Kobieta pyta, kto mu dał prawo, że z zuchwałością wtargnął do jej pokoju. A wtedy pasza odpowiada skromnie, jak przystoi na sułtańskiego urzędnika, że ślub odbywa się z dyspozycji padyszacha. Po czym sułtanka wstaje z miejsca i zaczyna go traktować uprzejmiej. Następnie okazuje mu łaskawość, aby ten mógł z nią bliżej obcować. A potem eunuch natychmiast zabiera obuwie paszy i jako znak, że został dobrze przyjęty, stawia je przy drzwiach komnaty (Ricaut 2012: 112–113).

Dwuznaczna i zarazem niebezpieczna pozycja niewolnika podległego sułtanowi, który był panem jego życia i śmierci, sprawiała, że wysoce uprzywilejowani dygnitarze wywodzący się z klasy niewolników mogli zostać w każdej chwili zdymisjonowani, zdegradowani i poddani egzekucji. Tak stało się w przypadku wezyra Sulejmana Wspaniałego – Ibrahima Paszy (1493–1536), pochodzącego z miejscowości Parga w Epirze. Przed śmiercią nie uchroniła go nawet pozycja szwagra (damata) sułtana. Także wezyr z czasów Mehmeda II, Weli Mahmud Pasza Angelović (1420–1474), z serbsko-bizantyjskiego rodu Filantropenosów, został skazany na śmierć w stambulskiej twierdzy Yedikule.

Dygnitarze i doradcy sułtańscy z kategorii *in between* byli szczególnie ważni ze względu na swoją lokalną wiedzę i stosunki, zwłaszcza w okresie podbojów ziem chrześcijańskich, ale także potem, w czasie administrowania podbitymi terenami. Korzystając z określenia Leslie Peirce, delikatny z natury związek sułtan–sługa był swego rodzaju „duetem solistów dzielących władzę"

(*pas de deux of power-sharing*) (Peirce 2010: 94). Za Braudelem, który zaczerpnął dane od Heinricha Gelzera, wiemy, że na czterdziestu ośmiu wezyrów w latach 1453–1623 tylko pięciu było „rasy tureckiej", a poza nimi był jeden Czerkies, dziesięciu nieznanego pochodzenia, trzydziestu trzech było renegatami, a wśród nich sześciu to Grecy, jedenastu – Albańczycy, jeden Włoch, jeden Ormianin, jeden Gruzin (Gelzer 1900: 179 za Braudel II 2004: 30).

Jasyr

Tereny Rzeczypospolitej były źródłem zdobywania niewolników podczas najazdów Tatarów krymskich lub budziackich. Praktyka polityczna dynastii Gerejów usprawiedliwiała „przeprowadzanie inkursji na ziemie koronne w przypadku, gdy władze polskie nie wywiązywały się z obowiązku uiszczania opłat, tak zwanych upominków (*bölek*, *virgü*, *pişkeş*), co było zagwarantowane w polsko-tatarskich i polsko-osmańskich układach pokojowych" (Gliwa 2014: 55)[9].

Jasyr to spolszczone określenie „niewoli", pochodzące od tureckiego słowa *esir* (jeniec), i odnosi się do uprowadzania ludności podczas najazdów ordyńców na południowo-wschodnie tereny Rzeczpospolitej. Rodzaj ich niekonwencjonalnej taktyki wojennej, określany jako „asymetryczny" lub „wojny wśród społeczeństw" (Gliwa 2014: 56), był bardzo skuteczny w grabieży ludności cywilnej i miał swoje podstawy ekonomiczne. W pochodach tatarskich, w których brało udział od kilkuset do dwudziestu kilku tysięcy jeźdźców, uczestniczyły wojska chanatu krymskiego oraz podlegających mu ord pod dowództwem samego chana. Dodatkowym zabiegiem strategicznym było wyposażanie jeźdźca w dwa konie, co znacznie zwiększało wydajność marszową. Taka wyprawa miała ściśle rozplanowane rozmieszczenie na kosz (główny obóz w czasie łupieżczej wyprawy wojennej, strzeżony przez dwie trzecie sił) i dwa czambuły (skrzydła), które, odchodząc na odległość 100–140 km, dalej rozdzielały się na drobne oddziały, przeprowadzały napady i wracały do kosza, odprowadzając jasyr. Po czym z kosza wyruszały nowe siły. Jednocześnie oddziały tatarskie starały się unikać starć z większymi polskimi jednostkami ze względu na to, iż dysponowały niewielką ilością broni palnej (Kotula 1962: 77), ale także dlatego, że „celowały" w ludność cywilną.

Czarnomorski handel niewolnikami był podstawą gospodarki na Krymie, a jego szczyt przypada na wiek XVI i XVII. Łącznie uprowadzono około dwóch milionów „dusz" (Kołodziejczyk 2006b: 150–151). Handel ten wyraźnie podupadł w XVIII wieku po traktacie w Karłowicach (1699 r.) i w Konstantynopolu

---

[9] Zob. też Kołodziejczyk 2000: 378, 382, 497, 499, 502 i Kołodziejczyk 2011: 586, 616, 631, 699, 734, 784, 933, 1000.

(1700 r.), które wprowadziły zakaz najazdów Tatarów krymskich na ziemie Polski i Rosji (Kołodziejczyk 2017: 5).

Charakterystykę Tatarów w literaturze staropolskiej dobrze oddają słowa Andrzeja Frycza Modrzewskiego: „mamy przecież za sąsiada wrogiego Tatara, czyhającego na każdą sposobność do wojny, który nie sieje, nie zbiera, uczciwej pracy się nie ima, a żyje z łupu" (Modrzewski 1953: 339) i do tego „Jeśli ukraść nie mogą, bojem biorą krwawem" (Potocki 2004:18). A o targu niewolników i niemiłosiernych handlarzach jasyru w Karasu na Krymie pisał także autor *Księgi podróży*, który odwiedził to miejsce w 1666 roku. Oto passus z Ewlii Czelebiego:

> Kto nie widział owego bazaru, ten niczego nie widział na świecie. Matkę odrywają tam od syna i córki, syna – od ojca i brata i sprzedają ich pośród lamentu, wołania o ratunek, jęków i płaczu (Ewlija Czelebi 1969: 308).

Dynamika zagrożenia ludności na kresach Rzeczpospolitej była wywołana opisaną wyżej specjalną strategią najazdów wojsk tatarskich. Grabieże uderzały nie tylko w gospodarcze funkcjonowanie tych terenów, ale także w wymiar egzystencjalny i demograficzny. Sprowadzane do Imperium Osmańskiego kobiety oraz dzieci były zatrudniane w gospodarstwach domowych jako służba. Ich los zależał od charakteru pana. Na targu niewolników najbardziej poszukiwani byli niewolnicy powyżej dwunastego roku życia. Gdy chodziło „o osobliwego jakiego udatnego młodzieńca" czasem cena dochodziła aż do stu czerwonych złotych" (Grabowski 1859: 36; za Dziubiński 1963: 42).

Wyzwalanie polskich jeńców w XVI i XVII wieku nie było proste, powoływano się na traktaty pokojowe. Jednakże nawet rozporządzenia osmańskich władz najwyższych nie były respektowane. Tak na przykład Selim II w 1568 roku zmuszony był skierować dwukrotnie takie rozporządzenie do białogrodzkiego sandżakbeja, namiestnika sandżaku[10], gdyż tamten z początku nie reagował.

Proces zawierania traktatów był jednak okazją do negocjacji w sprawie jeńców. I tak w tekście traktatu karłowickiego, z października 1699 (dokument osmański wysłany przez sułtana Mustafę II do Augusta II), w punkcie czwartym i dziewiątym rozstrzygnięto kwestię polskich jeńców w następujący sposób:

> [...] Tak jak to zostało uzgodnione w poprzednich porozumieniach, uprowadzeni spośród Polaków podczas wojny jeńcy zostaną uwolnieni, pod warunkiem zapłacenia zgodnej z prawem opłaty lub na podstawie poświadczonego oświadczenia ich właściciela. Jednakże w przypadku jeńców, którzy zasłużyli się swoim właścicielom, należy im wielkodusznie odpowiednio zmniejszyć kwotę. W przypadku, gdy nie dojdzie do porozumienia pomiędzy jeńcem a właścicielem, wówczas spór

[10] Sandżak – główna jednostka podziału administracyjnego w systemie osmańskim.

> rozstrzygnie kompromisowo sąd szariacki. W przypadku, gdy dojdzie do pojmania jeńców po zawarciu pokoju i podpisaniu ugody, zostaną oni uwolnieni bez żądania zapłaty. Ci, którzy przybędą pokojowo, aby uwolnić jeńców polskich przetrzymywanych na terenie imperium osmańskiego lub wśród Tatarów, wystarczy, że powiedzą, iż przybyli, by uwolnić jeńca, nie będą w żaden sposób narażeni na szkodę, a ci, którzy ośmielą się tak uczynić, zostaną ukarani. Obie strony, po wpłaceniu odpowiedniej opłaty, uwolnią jeńców pozostających w więzieniach, a inne żądania posła polskiego w kwestii jeńców będą przekazywane Wysokiej Porcie […] (Kołodziejczyk 2000a: 617–618[11]).

Po zawarciu traktatu karłowickiego w styczniu 1699 roku, w celu wywiązania się z dziewiątego artykułu, strona turecka bardzo intensywnie rozpoczęła akcję wyszukiwania i gromadzenia ludzi porwanych z terenów Rzeczpospolitej, a akcję monitorował sam chan krymski Dewlet II Gerej. Jednak sytuację komplikował ostatni większy napad tatarski w lutym 1699 roku na teren województwa ruskiego. Duża część niewolników pozostawała w Besarabii, w Budziaku, a władze osmańskie wciąż proszono o interwencję w sprawie repatriacji jeńców (Gliwa 2003: 126, 127). Tę kwestię między innymi poruszał poseł Stanisław Mateusz Rzewuski, orędownik współpracy polsko-tureckiej na południowo-wschodnich kresach Rzeczypospolitej.

Wśród jeńców byli jednak tacy, którzy przyjęli islam i ich los był określany w odpowiednim zapisie. O tym, jak rozstrzygano sytuację jeńców muzułmanów, świadczy wystawiony w 1667 roku akt przymierny, wydany królowi polskiemu Janowi Kazimierzowi przez wezyra w imieniu sułtana Mehmeda IV[12] (Kołodziejczyk 2000a: 480, 486, 476–489) oraz akt przymierny z 23 października 1672 roku podpisany pod Żwańcem, pięć dni po traktacie buczackim:

> […] Jednakże ci spośród jeńców, którzy odeszli od swojej poprzedniej wiary i przyjęli Islam [ustąpili z niewłaściwej wiary – küfrü üzerine durmayub islama gelmiş bulunananlara], *zostanie im pozostawiony ich status, nikt nie będzie się do nich wtrącał* [kendi haline üzerine ibka oluna] […] (Kołodziejczyk 2000a: 480).

Zwrot jeńców, porwanych przez Tatarów i Turków z ziem polskich, był kwestią często negocjowaną także podczas legacji poselskich. Niektórzy jeńcy dołączali do poselstwa, inni byli odsyłani oddzielnie na wynajętych okrętach. Bywało, że po drodze ich porywano i nigdy nie docierali do ojczyzny. Posłowie działali na podstawie specjalnych fermanów sułtańskich, adresowanych do kadich (sędziów muzułmańskich). Zdarzało się także, że jeńcy po prostu odmawiali powrotu do „ojczyzny". Kołodziejczyk pisze, że w ukraińskiej kronice Samijla Velyčki (Samuela Wełyczki) znajdujemy informację

[11] Cytowany dokument jest datowany na 6–15 października 1699.

[12] Dokument – akt przymierny datowany na 2–11 sierpnia 1667 w języku turecko-osmańskim.

o Kozakach, którzy w roku 1675 po zdobyciu Krymu dostarczyli wszystkich ukraińskich niewolników, uprowadzonych wcześniej przez Tatarów, zaskoczonych odmową ze strony wyzwolonych. Życie na Krymie okazało się bowiem dla nich lepsze niż na Ukrainie. Historia skończyła się masakrą współrodaków przez wściekłych Kozaków (Kryms'kyj 1930: 14–17[13] za Kołodziejczyk 2006:187).

Droga do uzyskania wolności mogła prowadzić przez opłacenie okupu za niewolnika, a jego wysokość ustalano na podstawie zamożności rodziny i statusu społecznego. Pieniądze na okup były albo pieniędzmi pochodzącymi od rodziny jeńców, albo z datków filantropijnych. Zdarzało się także, że środki na wykup pochodziły z pieniędzy królewskich. Nadzwyczaj rzadko dowiadujemy się o staraniach mających na celu powrót kobiet z niewoli muzułmańskiej. Najczęstszą tego przyczyną były dzieci, które zostały wychowane w islamie, i rodzina tureckiego ojca, nawet kiedy kobieta była już wdową, nie zgadzała się na jej odejście.

Temat niewoli i jasyru zajmował dosyć obszerne miejsce w literaturze w tzw. turcykach i zawartej w nich propagandzie antytureckiej. To ważny element szerszego obrazu walki chrześcijaństwa z islamem, a więc „pogaństwem", czy „z punktu widzenia ówczesnej aksjologii – dobra ze złem" (Ryba 2014: 11). Dostawcy brańców – Tatarzy – mieli w tej części Europy taką sławę, jak berberyjscy piraci na Morzu Śródziemnym już w XVI wieku. Algier, opisywany między innymi przez Cervantesa jako miasto kwitnące dzięki wykupom z jasyru i niewolnictwa, spełniał rolę podobną do Kamieńca przed traktatem karłowickim.

Powroty kobiet z jasyru – pomiędzy faktami a legendą

Oj, bo lepiej pójść na mary, niż w niewolę na Tatary.

Polska sentencja (za Gliwa 2014: 62).

Pamięć o jasyrze na terenie Polski południowo-wschodniej stanowi obiekt naukowego zainteresowania różnych dyscyplin humanistyki, mieszcząc się w sferze badań nad pamięcią zbiorową jako niematerialnym dziedzictwem kulturowym. Na bazie historii mówionej, sięgającej do czasów jasyru, wyrosły różne formy: pieśń, legenda, relacja, ballada. Ze względu na traumatyczny wymiar doświadczenia jasyru cechą charakterystyczną, zwłaszcza form ludowego folkloru, jest negatywne nastawienie kulturowe wobec Orientu i islamu, którego symbolicznymi nośnikami stali się koczownicy tatarskich hord. Owo „zderzenie cywilizacji" wywołało trwałe wspomnienia i resentyment

[13] Kryms'kyj Ahatanhel, *Pro dolju ukrajins'kyx polonjanykiv u Kryms'komu xanstvi*, w: *Studiji z Krymu*, Kyjiv:1930, s. 14–17.

wśród wielu pokoleń ludności najeżdżanych ziem, a pamięć zbiorowa wciąż przetwarza echa tamtych wydarzeń. Przyjrzymy się w skrócie opartych na faktach historycznych trzem historiom kobiet: szlachcianki, chłopki i żony wójta.

Z relacji z 1640 roku, zamieszczonej w *Wielkiej legacji Wojciecha Miaskowskiego do Turcji*[14], dowiadujemy się o szlachciance Dydyńskiej. Członkowie legacji polskiej w Konstantynopolu w drodze do Sylistrii spotkali Polkę, zrodzoną ze szlacheckiego rodu Dydyńskich, „którą wziąwszy Tatarowie panną, przedali ją Turczynowi, jej to mężowi nieboszczykowi, bo ją kupiwszy, wziął sobie za żonę". I tak „wdowa Turkini, po śmierci męża została z synem jedynakiem", i z majątkiem „80 000 pieniędzy i dwoma kamienicami […] w Sylistryjej". Pani Dydyńska „by rada i kamienice zostawiwszy, byle dziecię a pieniądze wziąwszy, do Ojczyzny jechać". Jednak „Turcy postrzegłszy, że mówili z nią Polacy, kilku Turczynów posadzili na warcie, którzy wartowali przed jej dworem, a żadnego Polaka nie chcieli wpuścić" (Przyboś 1985: 33, 52, 126).

Najwyraźniej wysoki status szlachecki i „kapitał kulturowy" (Kołodziejczyk 2017), jakim dysponowała jeszcze przed porwaniem, czyniły Dydyńską uprzywilejowaną „niewolnicą", a potem po śmierci męża – wolną matką i wdową. Jednak prawdopodobnie rodzina jej zmarłego męża muzułmanina nie zamierzała dopuścić do wyjazdu pani Dydyńskiej, jak i jednocześnie do odpływu gotówki oraz męskiego, muzułmańskiego potomka.

W niewolę popadali, jak widać powyżej, przedstawiciele różnych stanów społecznych i z niewoli powracali lub powrócić próbowali. Zupełnie inny finał miała historia kobiety uprowadzonej w jasyr w XVII wieku w późniejszym okresie, w początkach października 1672 roku. Niepiśmiennej chłopce Kasi Kolasie, zabranej w jasyr ze wsi Morawsko, udało się wrócić do swojej wsi po pięciu latach, w 1676 roku, po pięciomiesięcznej podróży. Jej relacja została spisana ręką lokalnego księdza z sąsiedniej wsi Chłopice i włączona do kroniki kościelnej, opublikowana zaś dopiero w 1888 roku.

Kolasa wróciła sama, gdyż matka zmarła jeszcze w niewoli. Historycznie ten powrót regulował traktat w Żórawnie, zawarty w 1676 roku za czasów Jana Sobieskiego, znoszący wprowadzony w Buczaczu w 1672 roku obowiązek płacenia „podarku" (*pişkeş*). A zwolnieni z niewoli na mocy polsko-tureckiej ugody jeńcy polscy miesiącami wracali do ojczyzny.

Historię swojego porwania Kasia Kolasa opisała własnymi słowami:

> Mego tatę zabił czarny Tatar siekierą, a mamę i mnie zabrał, na błoniu podzielili nas wszystkich na kilka kupek. Mamę i mnie rozłączyli wśród naszego płaczu i krzyku. Odtąd mamy nie widziałam więcej. Mamie zawiązali obie ręce tykami na plecach, a mnie związali na jedną kupkę z drugimi takimi dziewczynkami małymi

[14] *Diariusz drogi tureckiej*, w: *Wielka legacja Wojciecha Miaskowskiego do Turcji*, zob. Przyboś 1985.

> jak ja byłam wtedy. Widziałam jak się paliły wsie i nasza wieś Morawsko, jak się paliły i lasy, jak ludzie uciekali z krzykiem i płaczem z dziećmi i bydłem do lasu chłopickiego, gdzie była kaplica Matki Boskiej w lesie chłopickim (Gliwa 2014: 61–62; Michna 1888: 209–210; Bazak 2006: 35–47).

Dla prostej chłopki, której rytm życia wyznaczały chrześcijańskie święta, przebywanie w obcych realiach kulturowych powodowało zaburzenie rytmu i zagubienie „chronologiczne". Niebezpieczeństwo zapomnienia modlitw, które były jej kulturową pamięcią, sprawiło, iż z ziaren zrobiła różaniec, aby móc się modlić do Matki Boskiej.

> To jeszcze nie tak źle było nam, ale ani kościoła, ani księdza, ani krewnych, ani święta, ani pacierza, ani pieśni nabożnej, ani słowa jednego z naszej mowy, ani ptaka naszego, ani śpiewów, ani muzyki, ani lasów i gór ani rzeki, – o to męczarnia i nudota gorsza nad głód, nad ubóstwo, nad pracę najcięższą, nad wszystkie biedy (Gliwa 2014: 61–62).

Mapa jej uprowadzenia to droga tułaczki kogoś, kto w swoim dotychczasowym krótkim życiu nie miał dotąd okazji podróżować. Paradoksalnie tę możliwość dał jej jasyr. Oto jak sama to opisała:

> […] Nie wiem, przez jakie wsie i wody nas gnali, nie wiem nawet, jakie dnie były, czy święto, czy dzień powszedni, czy post, czy nie post, bo nam dawali jeść końskie ścierwo, jakieś kobyle mleko, co trzymali nie w naczyniu czystym, ale w skórzanym worku, potem na brudną płachtę z worka wylewali i jak psy nasze chłeptali ozorami, gdyż łyżek ani miski nie znają, a tylko zębami i pazurami ścierwo końskie pożerają i baraninę surową […] (Michna 1888: 209–210).

Wokół tematyki jasyru krąży w ramach pamięci ustnej wiele pieśni i legend, a jedną z nich przechowują mieszkańcy okolic Lubaczowa. Jest to historia Marii Dubniewiczowej, oparta na faktach historycznych z XVII wieku. To opowieść o losach branki tatarskiej, sprzedanej do tureckiego haremu i jej powrocie do rodzinnego Radruża po 27 latach spędzonych w Imperium Osmańskim (Mazur 2012: 128–148).

O żonie radruskiego wójta Eliasza Dubniewicza wiemy tyle, co zapisano pod polskim tytułem w *Krótkiej Historyi o Kobicie z więzienia Tatarów przybyłej*, zachowanej w cerkiewnych aktach przechowywanych w Archiwum Państwowym w Przemyślu, z opisem w języku starocerkiewno-słowiańskim: *Kronika sławetnie urodzonego Sługi Bożego Eliasza Dubniewicza i żony jego Marii, która wzięta do Kamieńca Podolskiego w 1672, do niewoli tureckiej, do Konstantynopola wywieziona i sprzedana, przebywała przez lat 27 i dzięki Miłosiernemu Bogu powrócona do ojczyzny swojej w roku pańskim 1699*[15].

---

[15] *Krótka Historya o Kobicie z więzienia Tatarów przybyłej*, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Archiwum Państwowym w Przemyślu, sygn. 407 / Visitatio canonica decanatus lubaczoviensis 1844–1845, karta 103 (za Mazur 2011: 27–30).

Z powszechnie znanych faktów historycznych wiemy, że rok 1672 przypadł na czas wojny polsko-tureckiej, właśnie wtedy Wojciech Bobowski piastował urząd dragomana! Armia sułtana Mehmeda IV, wspomagana przez Tatarów chana krymskiego Selima Gereja i sprzymierzone oddziały kozackie hetmana zaporoskiego Piotra Doroszenki, przekroczyła granice Rzeczypospolitej. Po dziesięciu dniach padł Kamieniec Podolski. Miesiąc później armia sułtańska podeszła pod Lwów, jednak miasto zapłaciło Turkom okup i armia osmańska do Lwowa nie weszła. Skończyło się na złupieniu przez czambuły tatarskie okolicznych miast i wsi. W rezultacie w ciągu tygodnia spustoszone zostały tereny na prawym brzegu Sanu, Roztocze, południowa Lubelszczyzna, a w jasyr porwano tysiące mieszkańców. Na szlaku znaczonym pożogą znalazł się także Radruż.

Wszystko, co potem opowiadano, to lokalna pamięć ustna. Legenda głosiła, że turecki mąż na łożu śmierci miał obdarować Marię „glejtem", pozwalającym jej na powrót do kraju. Kobieta wracała w łachmanach, na wozie, a w jego w dyszlu ukryła „tureckie skarby" i dzięki nim odnowiła potem w Radrużu zrujnowaną cerkiew pod wezwaniem św. Paraskewy. Z Bliskiego Wschodu miała pochodzić także złota figurka Matki Boskiej. Można ją było podziwiać w cerkwi do ostatniej wojny. Mąż Marii w międzyczasie zdążył się ponownie ożenić i owdowieć, ale, według legendy, miał przyjąć żonę z powrotem. W rzeczywistości zmarł kilka miesięcy przed jej powrotem z niewoli (Gliwa 2014: 59). Czy był więc bigamistą? Już wcześniej, w 1624 roku, z rozwiązaniem tej trudnej i częstej sytuacji pospieszył z pomocą opuszczonym przez porwanych współmałżonków biskup przemyski Achacy Grocholski, gdyż współcześni uważali tatarską niewolę za równoznaczną ze śmiercią. Biskup, wydając specjalne zarządzenie, „zezwolił na udzielenie powtórnego ślubu pozostałym małżonkom, byleby przysięgli, że żona lub mąż uprowadzeni zostali w niewolę tatarską i tym samym nie żyją" (Kotula 1962:75–76). W ten sposób, jak słusznie zauważa Kołodziejczyk, oficjalne uznanie ich za martwych zapobiegało demograficznej katastrofie (Kołodziejczyk 2006b: 150).

Porwana Dubniewiczowa stała się niewolnicą, a jeśli była atrakcyjna, najprostszą drogą do społecznego awansu był dla niej konkubinat i, przy szczęśliwych okolicznościach, późniejsze formalne małżeństwo. Jeśli kobiecie niewolnicy nie udawało się uzyskać wolności za życia właściciela, to jeśli urodziła panu dziecko, uzyskiwała ją po jego śmierci i otrzymywała część spadku po nim. Podobnie jak w przypadku pani Dydyńskiej. Tak więc to nie „ów" tajemniczy „glejt", lecz raczej śmierć pana/męża dała wolność bohaterkom. A być może w przypadku Dubniewiczowej zadecydowały o tym decyzje traktatu z roku 1699.

Gliwa uważa, że dawna tatarska branka musiała znaleźć się w liczącej 2800 osób grupie polskich i ruskich więźniów, przyprowadzonych przez ordyńców z Budziaku pod Chocim, którzy w dniu 10 czerwca 1699 roku zostali zwróceni polskim i litewskim komisarzom prowadzącym negocjacje w sprawie zwrotu Kamieńca Podolskiego (Gliwa 2002: 43–44; Gliwa 2014: 53–73).

Redempcje – instytucje i przypadki

Wyższych stanem niewolników wykupowano. Czasem odbierano na kredyt, ale na tę praktykę bardzo skarżyli się Turcy, gdyż oni sami tych niewolników kupowali od Tatarów za duże sumy. Mimo wszystko dochodziło do porozumienia, gdyż za pośrednictwem posłów polskich stronie tureckiej wręczano sowite podarki, tak więc „Turcy" tak bardzo stratni nie byli. Obok posłów i innych wysłanników dyplomatycznych wykupem jeńców polskich z Turcji i Krymu zajmowali się też zaangażowani w handel wschodni kupcy. Działali na podstawie umów, zawartych z rodzinami jeńców. Umowy te jednak opierały się głównie na wzajemnym zaufaniu. Trudno było przewidzieć wysokość wszystkich bakszyszów (łapówek), które trzeba było zapłacić po drodze, a za okup nie dawano pokwitowania. Najbardziej zasłużeni w tej mierze byli Ormianie, znali turecki i orientalne stosunki. „Niejednej stęsknionej żonie oddali męża, dzieciom rzewliwie wołającym powrócili ojca, i rodzinie zbolałej przyprowadzili krewnego lub przyjaciela, nie odniósłszy częstokroć za to żadnej innej nagrody, prócz tej, którą rodzi własne sumienie" (S. Barącz, *Żywoty sławnych Ormian w Polsce*, Lwów1856, s. 115; cyt. za Hensel 1977: 146)[16]. Wśród nich były takie nazwiska jak Serebkowicze, Ałmazy Jurkowicz, a w XVII wieku, przy wykupie jeńców pośredniczyli także haliccy i łuccy Karaimi.

Niekiedy rodziny starały się wykupić jeńców bez pośrednictwa kupców, choć podróżowanie z dużymi sumami pieniędzy nie było bezpieczne, zaś listy żelazne nie zawsze respektowane. Czasem też rodziny okupu płacić nie chciały, niekiedy sami jeńcy za poręczeniem współwięźniów znamienitego rodu udawali się po okup i wracali z nim lub nie. Specyficzną i najczęściej praktykowaną formą wykupu, z racji licznych zatargów wojennych w XVII wieku, była wymiana jeńców. Okazją do ucieczki były także kampanie wojenne, podczas których „Polacy" bywali wysyłani przeciwko Rzeczypospolitej jako żołnierze wojska tureckiego. Na ucieczkę decydowali się także galernicy, najczęściej drogą morską. W jednej z takich eskapad po siedmiu latach ciężkiej służby uczestniczył Marek Jakimowski wraz z innymi dwustoma chrześcijańskimi niewolnikami. Przeprawa była spektakularna i nie można galernikom odmówić brawury na miarę prób Cervantesa (Ryba 2014: 145–167; Dziubiński 2009: 7–8).

W XVII i XVIII wieku wykupem jeńców polskich przebywających w Imperium Osmańskim, zarówno w Turcji, jak i na Krymie, zajmował się zakon trynitarzy, czyli Zakon Świętej Trójcy od wykupu Niewolników (Ordo Sanctissimae Trinitatis Redemptionis Captivorum), założony w 1198 roku przez papieża Innocentego III. Zakon został także sprowadzony do Polski, gdzie

[16] O procesie wykupu niewolników pisze także Salomea z Rusieckich Pilsztynowa (Pilsztynowa 1957: 68–70, 79–82).

jego stuletnią działalność (1688–1783) można uznać za owocną, mimo iż skuteczniejsze było pośrednictwo kupców. Trynitarze przeprowadzili kilkanaście redempcji, wyzwalając kilkaset osób, a w całym okresie swej działalności udało im się wykupić 517 poddanych Rzeczypospolitej. Zakon zaliczył też kilka porażek, jak chociażby ta z roku 1776 roku. Wedle słów księdza Adama Orłowskiego: „Urodzona Marianna Zaborowska ze wsi Głębokiej, z województwa podolskiego, wieku 26 lat, niewoli 12, którą będąc wykupioną, że nie chciała odstąpić błędów mahometańskich, do których była przeszła z wiary katolickiej, przeto zamieniona została za dziecię małe i Marianny tejże pomienionej matkę" (ks. Adam (Orłowski)[17], cyt. za Dziubiński 1995: 35). Matka więc do Polski wróciła, córka zaś wybrała Turcję. Inny przykład, z połowy XVIII wieku, przytacza Jan Reychman – historia o siedmiu braciach, którzy zgłosili się do trynitarzy. Byli urodzeni w niewoli i mieli tam zrodzone dzieci, przyszli porozmawiać z zakonnikami po polsku, lecz nie dali się namówić na powrót do Polski, gdyż byli muzułmanami (Reychman 1959: 205).

Szczególną rolę, zarówno w handlu, jak i w wykupie niewolników oraz w ich ucieczkach, odgrywali pośrednicy. Byli to ludzie żyjący na granicy dwóch światów – pół muzułmanie, pół chrześcijanie, działający w braterskim przymierzu. Często odrzucali własną religię, a ich pobudki bywały czysto finansowe, gdyż handel niewolnikami i wykup jeńców przynosił spore profity, jak pokaże nam opisany w dalszej części niniejszej pracy przypadek Reginy Pilsztynowej.

> W Konstantynopolu była to specjalność włoskich renegatów, w Algierze marynarzy z przylądka Corse, będących w bliskich stosunkach z reisami i z więźniami, zajmujących się czasem poławianiem pereł, przewożących wosk, wełnę, skóry; w Tunisie – niemal monopol francuskich konsulów [...]. Wszędzie działali też żydowscy pośrednicy (Braudel II 2004: 245).

Polscy uciekinierzy wędrowali nocą, barierą bywał brak biegłej znajomości tureckiego, pomoc mogli uzyskać najczęściej od innych chrześcijan: pośredników, Greków i Ormian, choć w przypadku schwytania zarówno pomagający, jak i zbiedzy byli bardzo surowo karani. Sukces ucieczki byli niewolnicy wielokrotnie wieńczyli wyprawą do Rzymu po błogosławieństwo papieskie, aby dopiero potem powrócić do ojczyzny (Dziubiński 2009: 13,15,18,19).

Tak mikrohistorie, utkane z indywidualnych dramatów, były przyczynkiem do umacniania się religijnej polaryzacji, a każdorazowe uwolnienie z niewoli muzułmańskiej było postrzegane jako zwycięstwo chrześcijaństwa nad islamem. W dobie konfesjonalizacji, zwłaszcza w XVIII wieku, szczególnie

---

[17] Dziubiński 1995 cytuje: Ks. Adam (Orłowski), *Zebranie wszystkich retempcyi, które prowincja polska zakonu Najś. Troycy od wykupienia niewolników w krajach tureckich i tatarskich od r. 168S do 1783 czyniła,* Warszawa 1783, s. 83.

cenne były narracje o męczeńskiej śmierci odmawiających konwersji. Zaś akty uwolnienia opisywano w formach literackich, nierzadko nadając im charakter fizycznych cudów, w których sacrum interweniowało pod postacią świętych lub Maryi Panny. Tego rodzaju opisy były charakterystyczne dla epoki dbającej o to, by chrześcijaństwo utożsamiane z „cywilizacją" zwyciężało nad pogaństwem i barbarzyństwem (Ryba 2014: 167–194).

Potępienie i społeczna śmierć

Jak zauważył Braudel, niechętne konwersji na islam silne rządy krajów chrześcijańskich próbowały odkupywać swoich „zbłąkanych". Tymczasem indywidualne osoby były bardziej skłonne do kompromisów religijnych. W XVI wieku w chrześcijańskiej Europie renegaci, którzy przeszli na islam, nie podlegali jeszcze śmierci cywilnej. Dopiero później pojawiły się ustawy przeciwko renegatom, jak to miało miejsce np. w Wenecji (Braudel II 2004: 110).

Apostatów osądzała inkwizycja. Często ich konwersja była zewnętrzna, a nie duchowa, deklarowali więc, że w swoich sercach nadal pozostają chrześcijanami. Ta dychotomia, na którą składała się wewnętrzna „chrześcijańskość", której alegorią jest tu „serce", i zewnętrzna muzułmańskość w postaci narzucanych praktyk, najlepiej oddaje stan nakładania się warstw, wewnętrznej i zewnętrznej „pokrywki" tożsamościowej, jeśli posłużymy się modelem Kafadara. Takie rozróżnienie na wewnętrzność i zewnętrzność widać było także w siedemnastowiecznych podręcznikach inkwizycji, narzucających odpowiedni scenariusz rozmowy z przepytywanym renegatem/heretykiem:

> Ulegając namowom Turków i pod presją strachu przed złym traktowaniem, zewnętrznie odrzuciłeś świętą religię chrześcijańską i podnosząc palec […], wypowiedziałeś, że chcesz być Turkiem [czyt. muzułmaninem] i dobrowolnie pozwoliłeś się obrzezać, jednak nadal zachowałeś świętą wiarę chrześcijańską w swoim sercu (Scaraffia 2002: 115–120[18]; Rostagno 1983[19]: 52; Audisio 1992[20]: 46–48; Mirto 1986: 1090[21] za: Dursteler 2006: 118).

Wielokrotnie w części opisującej sposób postępowania z podejrzanymi o herezję, w formule oskarżenia nawiązywano też do nieprzestrzegania postu

[18] Cyt. za Dursteler 2006: 118, który powołuje się na: Scaraffia Lucetta, 2002, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza: Quadrante Laterza, t. 6.

[19] Cyt. za Dursteler 2006: 118, który powołuje się na: Rostagno Lucia, 1983, *Mi Faccio Turco. Esperienze e Immagini dell'Islam nell'Italia Moderna*, Roma: Istituto per l'oriente C.A. Nallino [Supplemento n. 1 a „Oriente Moderno"].

[20] Cyt. za Dursteler 2006: 118, który powołuje się na: Audisio Gabriel, 1992, *Renégats marseillais (1591–1595)*, „Renaissance and Reformation", t. 28, z. 3, s. 31–58.

[21] Cyt. za Dursteler 2006: 118, który powołuje się na: Mirto Alfonso, 1986, *Un inedito del Seicento sull'Inquisizione*, „Nouvelles de la Republique des Lettres", z. 1, s. 99–138.

i jedzenia mięsa, by przypodobać się muzułmanom, uczęszczania do meczetu i stosowania muzułmańskich zwyczajów (Platokos 2004: 183). Jednak największe potępienie spotykało tych chrześcijan, którzy przyjęli islam dobrowolnie. Simone Contarini, wenecki *bailo* w Konstantynopolu w latach 1608–1612, w swojej relacji napisał: „[…] nie ma nad nich ludzi gorszych, nawet wśród Turków, a co dopiero na świecie, nie wspominając już o piekle”[22]. Niemuzułmanie nazywali Słowian bałkańskich wyznających islam Turkami oraz „zislamizowanymi łotrami”. Bej Tunisu w kontekście renegatów wypowiadał się następująco: „świnia zawsze pozostaje świnią, nawet jeśli obetną jej ogon” (Dursteler 2006: 119)[23]. Powszechnie uważano, że jeśli ktoś był złym giaurem (tj. chrześcijaninem), nie będzie nigdy dobrym muzułmaninem.

Jacob Nagy Harsany, pobierający nauki tureckiego od Bobowskiego, przedstawiciel Brandenburgii i Transylwanii w Stambule w 1650 roku, tak oto pisał: „Renegaci (*mühtediler*) łgają, są interesowni i fałszywi. Swoimi czynami i słowami przeczą składanym przysięgom”. Pisał także, że po tysiąckroć od renegatów woli tych, którzy się zrodzili muzułmanami z matki i ojca (Jacob Nagy de Harsany, *Colloquia familiaria Turcico Latina*, Coloniae Brandenburgicae 1672; cyt. za Behar 2005: 59).

Dla przypomnienia pozycji, jaką w narracjach bałkańskich z XIX wieku zajmowali renegaci, warto przytoczyć serbskiego historyka Georgije Magaraševica, który w 1827 roku deklaruje, że „zislamizowani Serbowie, oślepieni swoim fanatyzmem, są o wiele gorsi niż Turcy” (Deringil 2012: 6). Podobna sytuacja miała miejsce w Bułgarii, gdzie, jak twierdzi Maria Todorova: „Historiografia interpretowała konwersję na islam jako służebną wobec pewnej społecznej, politycznej funkcji” (Todorova 2004: 129–157).

O tym, że konwertyci bywali postrzegani jako nieprawdziwi muzułmanie, może świadczyć także postawa administracji osmańskiej w kwestii podatków, zwłaszcza, że dla chrześcijan sprawy fiskalne stanowiły często jeden z impulsów zachęty do konwersji. Podatki typu pogłówne – dżizja (*cizye*) oraz haracz (*harac*) i *ispence* były więc zbierane nie tylko od niemuzułmanów, ale także od tych, którzy przyjęli islam. Zwłaszcza na początku po konwersji wielu nowych muzułmanów skarżyło się, że wciąż ściągano z nich podatki. Zarówno dekrety władzy centralnej, jak i gubernatorów wielokrotnie przypominały, że nowym muzułmanom także przysługuje zwolnienie z podatków[24].

---

[22] Cyt. za Dursteler 2006: 119, który powołuje się na: *Relazione di Simone Contarini*, w: Barozzi, Niccolò, and Guglielmo Berchem (ed.), *Le relazioni degli stati europei lette al senato dagli ambasciatori veneziani nel secolo decimosettimo.* Turchia–Parte I–II. Venice: P. Naratovich, 1871–72, 1:161.

[23] Cyt. za Dursteler 2006: 119, który powołuje się na: Andreas Tietze (ed.), *Mustafâ ʿÂlî's Counsel for Sultans of 1581*, Vienna 1979, 74 n. 178, oraz na: Stephen Clissold, *Christian Renegades and Barbary Corsairs*, „History Today” 1976, t. 26, s. 515 (s. 508–515).

[24] W kontekście Krety przykład z Adıyeke 2008: 207.

Wyraźny resentyment wobec renegatów, ocenianych jako gorszych od samych Turków, przejawiała wczesnonowożytna europejska literatura *turcica,* która w negatywnym świetle przedstawiała zwłaszcza europejskich chrześcijan, podróżujących do Imperium, aby przejść na islam. I tak w XVII wieku, opisując audiencję u kapudana Halila Paszy, Samuel Twardowski wspomina paziów magnackiego rodu, których „poturczenie" wyraźnie go bulwersuje:

> [...] przy boku iczogłani[25] z andżary[26] złotymi./ Ciebie li Kalinowski między widzę tymi!/ albo i piękna domu nadziejo Chmieleckich,/ w ubierze i tulipach[27] spahijów[28] tureckich?!/ Snadź li jeszcze magnesu afekt w was nie traci/ ku ojczystym penatom i kochanej braci[...]/ Próżna jednak nadzieja – żadne tam afekty, gdzie pogańskiej obłuda zawadziła sekty,/ani po tych spodziewać czego się kto może,/ któreś z swych wybranych wymazał, mój Boże![29]

Różnie traktowani byli ci, którzy powróciwszy do Polski, pozostali przy wierze muzułmańskiej. Legendę o słynnym poturczeńcu Janie vel Ibrahimie Bieleckim z XVI wieku, ekspośle Ordy Krymskiej, sparafrazował Juliusz Słowacki w XIX wieku.

> Hej! szlachta, znacie Bieleckiego Jana? Dawniej w niewoli gnił u bisurmana,/ A dziś się z pany w jednym stawi rzędzie, Jak król udzielny w darowanej grzędzie[30].

Fakty historyczne potwierdzają ten opis. Stefan Batory doceniał biegłość Bieleckiego w znajomości języka i obyczajów Tatarów i Turków. W 1584 roku, po powrocie do kraju, Bielecki pełnił zaszczytne funkcje, między innymi był „faktorem" kasztelana kamienieckiego i hetmana polnego koronnego w jednej osobie, Mikołaja Sieniawskiego z Brzeżan (Dziubiński 1995: 27–28). Batory umiejętności Bieleckiego zamierzał wykorzystać w kontaktach dyplomatycznych z państwem osmańskim i wyznaczył mu dobra na Podolu. Jednak ten nie mógł ich objąć ze względu na opozycję kresowych możnowładców. Tak więc „król dał, a panowie wzięli" i ostatecznie porzucił ojczyznę (Bielski 1856: 1620). Bielecki nie chciał porzucić islamu, był więc uosobieniem znienawidzonych Tatarów, ale też protegowanym króla Stefana Batorego.

Zwłaszcza w XIX wieku, kiedy wiara była już częścią tożsamości narodowej, konwertyci ściągali na siebie oburzenie. Kiedy Michał Czajkowski za poradą samego seraskera Rızy i Edhema Paszy w 1850 roku przyjął islam,

---

[25] Iczogłan, tur. *içoğlan* – paź.

[26] Andżar, tur. *hançer* – kindżał

[27] Tulip, tu: zawój, turban. Także hełm jeźdźców kawalerii *spahi* miał kształt stożka i przypominał tulipan.

[28] Spahijów, tur. *spahi* – jeździec, kawalerzysta sułtański.

[29] Samuel Twardowski, *Przeważna legacyja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sołtana Mustafy,* oprac. Roman Krzywy, IBL, Warszawa 2000, s. 118.

[30] Juliusz Słowacki, *Jan Bielecki. Powieść narodowa polska oparta na podaniu historycznym*, w: *Wiersze i poematy (Wybór)*, Warszawa: PIW 1981, s. 108.

otrzymał imię Sadyk Efendi oraz stopień osmańskiego oficera w randze paszy, tym samym zyskał wielu wrogów w polskim obozie i jednocześnie stracił stanowisko agenta Misji Wschodniej.

Bardzo ostro „hipokryzję patriotyzmu" Michała Czajkowskiego krytykował Krasiński, pisząc w bardziej radykalnym tonie: „Czajkowskiemu należało dać rozkaz opuszczenia natychmiast Stambułu, popłynięcia do Rzymu i wyparcia się u stóp papieskich chwili szału" (Chudzikowska 1982: 303). Dla wielu konwersja polityczna Czajkowskiego była kostiumem teatralnym, co podkreślił Krasiński w liście z dnia 6 kwietnia 1851 roku do Stanisława Małachowskiego, dołączając do tego „pozoranctwo" Norwida na trapistę: „Trapistostwo Norwida tyle warte co islamizm Czajki: pozowanie, teatralność, pycha, próżność, a w końcu otchłań zgotowana i aktorom sztuki, i teatrowi całemu, i patrzącej publiczności" (Krasiński 1855: 241).

Czartoryski pisał do Czajkowskiego:

> […] Nie rozumiemy się niestety, różnimy się w zasadach z Panem, ja religię mam za rzecz najważniejszą w świecie. Pan względem niej obojętny jesteś, ja myślę, że islam jest wstrzymaniem, cofnięciem się ludzkości w zawodzie ku wiecznem jej przeznaczeniu i że katolicyzm jest podstawą życia Polski. Pan myślisz, że to wszystko na jedno wyjdzie […][31.]

O apostazję Czajkowskiego wielu oskarżało Ludwikę Śniadecką, z którą Sadyk wziął muzułmański ślub:

> Ponieważ mnie oskarżają, i nie bez pewnej słuszności, a nie cofam się przed żadną prawdą, że jestem jedną z przyczyn jego sturczenia, nie może mi to być obojętne oczywiście, ale nie będę się z tego tłumaczyła. Bóg mnie sądzić będzie, niech ludzie mówią, co chcą, nie dbam o nich (list do Lenoira Zwierkowskiego, za Maria Czapska 1958: 164).

Jak tłumaczyć się przed obiema grupami wyznaniowymi ze swojej tożsamości, wyspecjalizowany w tej materii Czajkowski doradza swojemu agentowi Antoniemu Ilińskiemu (Mohamed Iskender[32] Bej zwany przez Polaków Skinder Bejem):

> zmianę wiary tłumaczyć przed muzułmanami – pochodzeniem tatarskim, a stąd natchnienie wrócenia do wiary przodków, a przed chrześcijanami – chęcią służenia wspólnej sprawie […][33].

---

[31] BCzart., sygn. 5595, 10, s. 375. List 7.VI. 1851.

[32] Iskender to turecka wersja arabskiego imienia Aleksandra Macedońskiego – Iskandar.

[33] BCzart., sygn. 5385, s. 17–18.

Iliński zaczął wywodzić swój rodowód od Tatara Iłaja i w ten sposób zyskał akceptację muzułmanów. Polacy natomiast nie postrzegali Ilińskiego jako renegata, lecz jako potomka Tatarów, wiernych poddanych Rzeczpospolitej.

Spory o przynależność wyznaniową konwertyty ciągnęły się za nim także po śmierci wraz z jego zmarłym ciałem. Adıyeke powołuje się na wpis sądowy, datowany na 1656 lub 1657 rok, w którym mowa, że jedna z córek pewnej niemuzułmanki, mieszkanki przedmieść Rethymno na Krecie, zmarła i pochowano ją na cmentarzu chrześcijańskim. Jednak muzułmanie wnieśli skargę, że powinna zostać pochowana na cmentarzu muzułmańskim, gdyż przeszła na islam i w momencie śmierci nie była chrześcijanką, lecz muzułmanką. Potem jej ciało zostało przeniesione z cmentarza chrześcijańskiego i ponownie pochowane na cmentarzu muzułmańskim. Gubernator Rethymno zakazał muzułmanom szydzenia z matki dziewczyny, że pochowała córkę wśród giaurów. Pierwszy pochówek chrześcijański miał wynikać z faktu, że matka nigdy nie zaakceptowała konwersji córki (Adıyeke 2008: 206).

Przykładem, jak chrześcijańska przeszłość nie opuszczała konwertyty nawet po jego śmierci, mogą być słowa Pilsztynowej, która twierdziła, że jeśli umiera muzułmanin, będący wcześniej chrześcijaninem, zostaje położony na katafalk nagi. Jego pozbawione odzienia ciało jest bite cienkimi prętami. Obrządkowi temu towarzyszą słowa: „Niech chrześcijańska dusza wynidzie, a turecki duch niech przyjdzie" (Pilsztynowa 1957: 251)[34].

Na przykładzie losów Józefa Bema, którego konwersja z racji rangi postaci była pewnego rodzaju zwycięstwem symbolicznym islamu, mamy do czynienia z pochówkiem konwertyty jako pełnoprawnego muzułmanina z pełnymi wojskowymi honorami, a kłopoty zaczęły się dopiero w „strefie chrześcijańskiej":

> Mollachowie się modlili, umyte ciało owinięto w biały całun związany na głowie, w pasie i przy nogach; zwłoki złożono do trumny z wystającym kijem u nóg, na którym powieszono tureckie nakrycie głowy, fez generała. W orszaku żałobnych szło 20–30 mollachów, śpiewali, modlili się i wykrzykiwali „Allah-u ekber", oficerowie tureccy, konsulowie francuski i angielski, tłum żołnierzy. Pod cmentarzem, na którym został pochowany, złożono jego ciało na grobie „świętego", wyjęto ciało z trumny i złożono w przygotowanym dole głową ku Mekce. Jeden z kolegów rzucił Bemowi woreczek z ziemią, którą zabierali emigranci, gdy opuszczali Polskę (Lewak 1935: 91).

Po ekshumacji z cmentarza muzułmańskiego w Aleppo, ciało Bema zdecydowano się przetransportować do Polski dopiero w 1929 roku. Trumnę owiniętą w polską i turecką flagę wieziono przez Stambuł, wyruszywszy ze stacji Sirkeci. Droga wiodła przez Budapeszt, gdzie generała żegnały tłumy ze względu na uznanie go na Węgrzech bohaterem narodowym. W Krakowie zaś

[34] Niestety, nie trafiłam na zapiski o tej praktyce w literaturze antropologicznej.

trumny nie wystawiono w katedrze, ale na dziedzińcu Wawelu. Powód był religijny, katedra bowiem była świątynią chrześcijańską, podczas gdy ciało nie było już ciałem chrześcijanina. W rodzinnym Tarnowie z tym problemem poradzono sobie bardzo pomysłowo, gdyż w parku na sztucznej wyspie zbudowano dla konwertyty mauzoleum. Nagrobek Bema jest doskonałym odzwierciedleniem jego warstwowych tożsamości. Napis w języku polskim głosi *Józef Bem*, w języku węgierskim *Bem Apó, a Magyar szabadságharc legnagyobb hadvezére 1848–1849* [Ojczulek Bem, największy wódz walki wolnościowej Węgier 1848–1849], alfabetem arabskim – *Ferik Murad Pasza* oraz daty: 1794 – narodzin, 1850 – śmierci, 1929 – powrotu zwłok do kraju (Niedojadło 2010: 258).

Chrześcijanie Allaha i synkretyzm

W okresie poprzedzającym dowody tożsamości podstawą do identyfikacji mieszkańca Imperium było jedynie jego imię oraz strój. Fakt, że imię było muzułmańskie i zostało zapisane w nowym rejestrze ludności czarnym atramentem, stanowił ówczesną legitymację. Wielokrotnie łapówka w odpowiedniej kwocie pomagała w usunięciu poprzedniego niemuzułmańskiego zapisu czerwonym atramentem. Znikało więc pierwotne imię chrześcijańskie i tym samym zatarciu ulegał fakt konwersji oraz apostazji. W ten sposób zarejestrowany już jako Ahmed, dawny np. Jani zaczynał „nowe" życie.

Jednak porzucenie dawnej wiary było skomplikowanym procesem, synkretyzm tego stanu oddaje termin „chrześcijanie Allaha", który został wprowadzony przez małżeństwo Bartolomé i Lucile Bennassarów dla opisania szczególnego zjawiska, charakterystycznego w kręgu śródziemnomorskim przede wszystkim dla XVI i XVII wieku. Autorzy tej przełomowej pracy, której pierwsze wydanie ukazało się w 1989 roku, zaproponowali inne spojrzenie na rzesze renegatów, „zaprzańców własnego kraju, religii i kultury". Bennassarowie wprowadzili zróżnicowanie na cztery kategorie tych, którzy ulegli owej „transfuzji", a która w percepcji europejskiej stygmatyzowała ich mianem „renegatów". Podział obejmował osoby, które zmieniły wiarę na skutek 1) porwania przez korsarzy, 2) jasyru, 3) na skutek przegranej walki jako jeńcy wojenni i 4) na konwertytów „dobrowolnych" w wieku dojrzałym (Bennassar, Bennassar 2006: 20). Wielu z klasyfikowanych do wszystkich grup stanowili kryptochrześcijanie, ludzie żyjący w dwóch tradycjach religijnych, z których ta „pierwsza" zarezerwowana była dla środowiska domowo-rodzinnego. W ten sposób nie dawano powodów muzułmańskiej władzy do restryktywnych reakcji.

Skrupulatna osmańska biurokracja nie odnotowywała zjawiska kryptochrześcijan czy kryptowyznawców judaizmu (Reinkowski 2007: 418). Jednocześnie przyzwolenie na to ze strony władzy nie wiązało się ze sceptycyzmem

co do słuszności islamu (Reinkowski 2007: 427). Maurus Reinkowski wnikliwie zajął się przypadkami kryptoreligijności u konwertytów na islam na Bliskim Wschodzie w kontekście judaizmu i chrześcijaństwa (Reinkowski 2007). Z teologicznego punktu widzenia każda konwersja jest apostazją. Zaś w przypadku potraktowania jej czysto formalnie, może być uznana za niepełną konwersję. Tak więc procesy apostazji i konwersji są ze sobą związane w sposób nieodłączny (Reinkowski 2007: 414). Odejście od nowo przyjętej religii w kierunku ukrytej praktyki dawnego rytu było krokiem w kierunku kolejnej apostazji. Przykładowy Ahmed Jani, będąc w ten sposób *in between*, często nie zasługiwał na pełną akceptację ani jednej, ani drugiej grupy współwyznawców. Zwłaszcza, że konwersja nie zawsze była jednoznaczna z adhezją (Reinkowski 2007: 432).

Jednak dzięki dużej elastyczności ówczesnych granic identyfikacji pomiędzy cywilizacjami, zarówno muzułmańskiej, jak i chrześcijańskiej, konwersje były zjawiskiem powszechnym. W kontekście osmańskim miały formę powierzchowną, co otwierało możliwość praktykowanie konwersji niepełnej i kryptochrześcijaństwa. W ten sposób zrodziła się liczna grupa „chrześcijan Allaha".

Zdaniem Noema Malcolma, zajmującego się kontekstem religijności na Bałkanach, kryptochrześcijaństwo polegało na pewnej dozie mimikry i kamuflażu (Malcolm 2001: 92). Jako podstawowy przejaw ukrytych praktyk religijnych podaje model małżeństw „poturczeńców" z chrześcijankami, które jako kobiety nie musiały zmieniać religii. Jednocześnie konieczność udzielania sakramentów i innych posług sprowadzała do ich domu duchownego, obsługującego przy okazji wszystkich domowników, w tym także męża (Malcom 2001: 100).

Chrześcijanie Allaha byli szczególnie liczni na terenie Bałkanów. Zarówno Jerzy Hauziński, jak i wielu południowosłowiańskich badaczy, m.in. Olga Zirojević (2003) podkreślają, że w wiekach XVIII i XIX kwitło kryptochrześcijaństwo oraz „kościoły" dualistyczno-gnostyczne w ramach działalności wspólnot sufickich, które były głównym motorem islamizacji Bałkanów (Hauziński, 2009: 16). Według tej teorii przyczyna popularności bractw sufickich, czyli tarikatów[35], na Bałkanach tkwiła w lokalnej tradycji wspólnot religijnych, znanych jeszcze przed islamem, takich jak sekty bogomiłów czy paulicjan. Wielu badaczy, jak np. Minkov, zwraca uwagę na podobieństwa tych doktryn, związanych z manicheizmem (Minkov 2004: 105–106). Tam, gdzie w skupi-

[35] Tarikat, bractwo sufickie (od ar. *tarika* 'droga'). Na koncepcji drogi opiera swą doktrynę mistycyzm muzułmański, sufizm (arab. *tasawwuf*). Korzenie tej tradycji wiązane są z biografią Mahometa, jego nocną podróżą na wierzchowcu Al-Buraku i wniebowstąpieniem (*lajlat al-miradż*) w towarzystwie anioła Gabriela. Prorok wspiął się wówczas po drabinie, aż dotarł do siódmego kręgu niebios. Stanął twarzą twarz z Allahem i doznał swoistej inicjacji religijnej. Stąd droga jest w sufizmie formą poznania Boga, a podążający nią adept (derwisz) pokonuje wiele etapów duchowego samodoskonalenia się (Delcambre 2004: 60–61).

skach ludności występowało kryptochrześcijaństwo, na terytorium Albanii, Macedonii, Bułgarii, Kosowa, południowej Serbii, Czarnogóry, w Hercegowinie, Bośni, Poncie, Grecji upowszechniał się synkretyczny bektaszyzm[36].

Kryptochrześcijanie musieli oficjalnie udawać afiliację ze społecznością muzułmańską i ukrywać swoje prawdziwe przekonania religijne. W wielu przypadkach oba ryty zrastały się w pstrokaty kobierzec praktyk pochodzących z obu kultur wyznaniowych, kultywowanych do chwili obecnej (Lubańska 2012). A że chrześcijanie Allaha to przede wszystkim mężczyźni, bo to ich dotyczyła konieczność opłaty podatku pogłównego, miewali oni podwójne imiona, przy czym chrześcijańskiego używali tylko wśród współwyznawców i w warunkach domowych. Przyjmowani do społeczności chrześcijańskiej przechodzili chrzest, a jako muzułmanie byli obrzezywani. Pościli w chrześcijańskie posty i w muzułmańskim miesiącu ramadan, odwiedzali meczety, ale także kościoły, cerkwie, często zawierali małżeństwa według obu obrządków, a w ostatnim momencie życia wzywali księdza lub popa, aby ostatecznie zostać pochowanymi na muzułmańskim cmentarzu (Reinkowski 2007: 409–433, zwłaszcza 420). Inne przykłady synkretyzmu to formy kultu w sanktuariach obu religii, kult proroków i świętych uznawanych przez oba wyznania. Sama osoba świętego patrona często „zaliczyła" konwersję, zanim została „wtajemniczona". Charakterystyczne były i są także obchody święta *kurban*[37] w środowisku prawosławnym, np. Rodopów, opisane przez Magdalenę Lubańską i scharakteryzowane przez nią jako „synkretyzm głęboki", świadczący też o elementach pewnej rywalizacji mimetycznej między chrześcijanami a muzułmanami. W kontekście rytów, które weszły do owej synkretycznej kompozycji, należy uwzględnić także fakt, iż niekiedy, tak jak w przypadku krwawej „ofiary" kurbanu, mamy do czynienia z pozostałościami przedmuzułmańskiego i przedchrześcijańskiego rytuału pogańskiego, obecnego na tych terenach (Lubańska 2012: 300).

---

[36] Bektaszyci, *bektaşi,* bractwo (tarikat) założone w Anatolii przez Hadżiego Bektasza Wali z Niszapuru (tur. Hacı Bektaş Veli) w XIII/XIV wieku. Doktryna bractwa (bektaszyzm) początkowo łączyła wiele wątków przedmuzułmańskich, chrześcijańskich i szyickich. Dzięki tak heterodoksyjnemu podejściu bektaszyzm bardzo rozpowszechnił się wśród ludności bałkańskich prowincji Wysokiej Porty. Nauka bektaszytów nie akcentowała konieczności wyrzeczenia się świata doczesnego, nie uznawała muzułmańskiego postu, a także zakazu picia alkoholu. Na skutek reform mistyka, szejcha Sułtana Balego, przeprowadzonych około 1516 roku, bractwo to zerwało z elementami nieortodoksyjnymi (Hauziński 2009: 16) i stało się oficjalnym sunnickim tarikatem formacji wojskowej janczarów, gromadzącej w swej szeregach bałkańskich „poturczeńców", a Hadżi Bektasz stał się patronem janczarów.

[37] *Kurban*, (ar. *qurbān*), krwawa ofiara składana Bogu w tradycji obrzędowej muzułmanów w Turcji oraz muzułmanów i prawosławnych na Bałkanach, gdzie oznacza nie tylko akt składania ofiary, ale też zwierzę ofiarne i potrawy przygotowywane z jego mięsa oraz samą ucztę (Georgiewa-Okoń 2010: 70). Jako święto Kurban Bajram – największe święto islamu – upamiętnia ofiarę Abrahama z jego syna Ismaila i przerwanie jej przez zesłanie przez Allaha baranka ofiarnego.

Radovan Samardžić, opisując losy Mehmeda Sokollu, wspomina o kryzysach konwertyty wśród werbowanych drogą dewszirme młodych chrześcijan z Bałkanów, przez które przechodziło wielu „janczarów w czasie, kiedy uczyli się islamu, a w tajemnicy czytali, czasami wspólnie przy zapalonej świecy, stare modlitwy i w ten sposób, niepewni swego, łatwo stawali się ofiarami religijnego synkretyzmu i zakonnego mistycyzmu" (Samardžić 1982, I: 137).

Jak się okazuje, użyte powyżej pojęcie synkretyzmu wzbudza wśród badaczy wiele emocji w kontekście osmańskim. Reinkowski oraz Krstić uważają, że czas przyjrzeć się pojęciu synkretyzmu na nowo, odrzucając orientalistyczną perspektywę i wprowadzić rozróżnienie pomiędzy synkretyzmem a kryptochrześcijaństwem (Reinkowski 2007: 423). Granica między kryptowyznaniem a synkretyzmem jest cienka i nieszczelna, z łatwością jedno może przejść w drugie (Hasluck 1929: 570).

Każda kryptoreligia to z definicji zbiór wierzeń i praktyk, które ktoś praktykuje świadomie, zdając sobie sprawę ze zgubnych konsekwencji, jakie mogą go spotkać, jeśli to zostanie wykryte. Ta forma „tajnej" religijności pojawiła się w okresie wzmożonej ortodoksji muzułmańskiej około XVII wieku. We wcześniejszym okresie, między XI a XV wiekiem, w Imperium Osmańskim, w Anatolii i Europie Południowo-Wschodniej, pod kątem mentalności religijnej, zgodnie z diagnozą Cemala Kafadara, społeczność była doktrynalnie (poglądowo) naiwna[38].

Czym jest natomiast synkretyzm religijny? Wśród badaczy zajmujących się tym problemem nie ma jednoznacznego stanowiska co do definicji tego zjawiska. W czasach starożytnych używało się go do określenia pojednania, pogodzenia, choć często fałszywego. Jednocześnie Jacques H. Kamstra w *Encounter or syncretism: the initial growth of Japanese Buddhism* z 1967 roku traktuje synkretyzm jako element dynamiki religii i uznaje go za „koegzystencję elementów sobie obcych wewnątrz konkretnej religii, niezależnie od tego, czy elementy te pochodzą z innych religii, czy na przykład ze struktur społecznych" (Kamstra 1967: 466, Lubańska 2012: 24). Bardziej powszechna definicja określa synkretyzm jako „mieszaninę dwu lub więcej religii pozostających ze sobą w kontakcie i wpływających na siebie nawzajem (Lubańska 2012: 44[39]).

Szczególna sytuacja wyznaniowa na terenie Bałkanów przez wiele lat była uznawana właśnie za przejaw tolerancji i synkretyzmu. Tijana Krstić uświa-

---

[38] Kryptochrześcijaństwo jako zjawisko historyczne należy odróżnić od narracji o kryptochrześcijaństwie, która w przypadku bułgarskojęzycznych muzułmanów ma symboliczną formę zawłaszczenia Innego jako próba odmowy uznania jego odmienności (Lubańska 2012: 225).

[39] Lubańska 2012 cytuje Helmera Ringgrena, 1969, *The Problems of Syncretism*, w: Sven S. Hartman, *Syncretism: Based on Papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of Religions, Syncretism held at Abo on the 8th- 10th September 1966*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.

damia nieadekwatność tych określeń w kontekście dynamiki historycznej. Podkreśla, że należałoby eufemistyczny „synkretyzm” zastąpić określeniem „świadomej polityki syntezy religijnej, promowanej przez konkretne grupy społeczne w powiązaniu z antysynkretyczną opozycją ze strony grup stojących na straży granic wyznaniowych” (Krstić 2011, s. 34). Teza Krstić potwierdza teorię postrzegającą synkretyzm jako strategię asymilacyjną. O asymilacyjnej roli synkretyzmu pisał już w XIX wieku w duchu filozofii Hegla jeden z pierwszych badaczy, którzy zajęli się synkretyzmem religijnym, Johann Gustav Droysen (1804–1884), twórca określenia „epoka hellenistyczna”[40]. Natomiast w przypadku brańców tureckich synkretyzm, jaki tworzyli na swój osobisty, wewnętrzny użytek, miał formę strategii, którą możemy za Shaw i Stewartem nazwać „adaptacyjną” (Lubańska 2012: 47[41]), a której przyjęcia często wymagały sytuacje graniczne, takie jak m.in. wojna, podbój, migracja. Jednocześnie niektóre jednostki o potencjale transgresyjnym, jak Wojciech Bobowski, mogły nie tyle przeprowadzać religijną synkretyzację w trakcie pracy translatorsko-religioznawczej, co najzwyczajniej korzystać po prostu z synkretycznego charakteru obu religii, którymi się zajmowali. Zarówno chrześcijaństwo, jak i islam wchłonęły przecież inne ryty w czasie swojego rozwoju.

Jednocześnie atmosfera „synkretyzmu”, czy też „świadomej syntezy religijnej”, sprzyjała zarówno konwersji, jak i kryptochrześcijaństwu. Z tym, że konwersja, zakładająca a priori wierność i przynależność, nie powinna być postrzegana jako synkretyzm religijny (Reinkowski 2007: 423), który sugeruje zestaw wyznań i praktyk nabytych tymczasowo lub będących tylko pozostałością po poprzednim wyznaniu i niejako „przefiltrowanymi” do nowego. Jako przykład synkretyzmu religijnego mylonego z konwersją można podać przykład chrześcijanina z Bałkanów, który odwiedzając *türbe* – grobowiec muzułmańskiego derwisza, wciąż jest chrześcijaninem i nie ma świadomości, że z perspektywy antysynkretycznych ortodoksów przekracza granice religijności i zyskuje tożsamość muzułmanina.

Gdyby jednak pozostać przy terminie synkretyzm, różnicując jego charakter w zależności od okoliczności, to w przypadku ruchu millenarystycznego, reprezentowanego przez niektórych konwertytów z protestantyzmu na islam w XVI i XVII wieku, o których jeszcze będzie mowa[42], to ich synkretyzm można by określić jako „świadomy” (Rudolph 2004: 81). Natomiast dla pragmatycz-

---

[40] Johann Gustav Droysen badał synkretyzm religijny w odmiennym kontekście historycznym, nie ekspansji Osmanów, lecz polityki podbojów rzymskich cesarzy i asymilacyjnej polityki wobec żydów w trakcie podbojów Aleksandra Macedońskiego (Leopold, Jensen 2004: 20–21).

[41] Lubańska 2012 cytuje Rosalind Shaw, Charles Stewart (red.), 1994, *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, Routledge (European Association of Social Anthropologists), s. 21.

[42] Zob. s. 124 i nn.

nie konwertującej chrześcijańskiej warstwy wyższej na Bałkanach, czy też dziewiętnastowiecznych emigrantów polskich i węgierskich, można przyjąć określenie synkretyzmu „wegetatywnego" (Leopold, Jansen 2004: 26, za Lubańska 2012: 43), „płytkiego", „od zewnętrz", mającego charakter asymilacji (Rudolph 2004: 73), wynikającego z konieczności dziejowej.

ROZDZIAŁ III

KONWERSJA

> [...] *u pewnego żonatego Turczyna w domu i tak oni mnie całą noc namawiali i płakali nade mną, żebym życie swoje salwowała w młodym wieku i żebym została turkinią, ale Bóg mój i pan mój utwierdził serce i duszę, i myśl moją, że mnie lżej było umrzeć w niewinności, niźli turkinią zostać.*
>
> Salomea Regina Pilsztynowa (Pilsztynowa 1957: 74).

Popularne chrześcijańsko-europejskie metafory oznaczające konwersję na islam, jak: „poturczyć się" (ang. *turning Turk*) lub „stać się Turkiem" (ang. *becoming Turk*), czy polskie „zbisurmanić się" albo też staropolskie określenia „poturnak" „poturszczak", „poturczak", „poturmak" (Kryński, Niedźwiedzki 1908: 822), to określenia z perspektywy „zewnętrznej". Nie były tylko literackimi tropami, lecz w większym stopniu określały zasięg transformacji, jakiej wymagała konwersja na islam w osmańskich warunkach. Władza oczekiwała bowiem od konwertyty przyjęcia podstaw kultury osmańskiej, a przestrzeganie reguł islamu było jej głównym elementem.

Odpływ chrześcijan europejskich przechodzących na islam był ogromny. Okres 1500–1650 został określony jako złoty wiek renegatów i użyto w tym kontekście określenia „religijnego nomadyzmu" lub nawet „krwotoku ludzkiego" (Dursteler: 112). Na podstawie przytoczonego przez Braudela raportu z 1596 roku wiadomo, że „w Afryce na placówkach garnizony chrześcijańskie były dziesiątkowane przez dezercję". Na Dżerbie w 1560 roku, zanim tamtejsza twierdza Burdż Al-Kabir poddała się Turkom, wielu chrześcijan przeszło na stronę nieprzyjaciela, porzucając swoją wiarę i swych towarzyszy. Z Sycylii często odpływały ładunki z kandydatami do apostazji (Braudel II 2004: 152). Nawet portugalskie duchowieństwo ulegało tej pokusie. W 1630 roku poproszono słynnego doradcę kardynała Richelieu, zwolennika krucjaty antytureckiej, Père Josepha (Ojca Józefa, 1577–1638), aby wezwał kapucynów zagubionych „gdzieś w Lewancie[1]", „w obawie by się nie poturczyli" (Braudel II 2004: 152).

---

[1] Lewant, słowo pochodzące od włoskiego *levante* – 'wschód słońca', było określeniem „ludzi, którzy przyszli ze Wschodu" i stąd grzecznościowo zostali nazwani „ludźmi ze wschodu słońca", *levantini* – Lewantyńczycy. Pochodzących z zachodu nazywano *ponentini*, czyli

Chrześcijanie przechodzący na islam pochodzili z Korsyki, Sardynii, Sycylii, Kalabrii, Genui, Wenecji i Hiszpanii. Chrześcijańska nietolerancja, owoc przeludnienia, odpychała ludność od chrześcijańskiej wiary. W 1492 roku edyktem królewskim zostali wygnani Żydzi z chrześcijańskiej Hiszpanii i w 1497 z Portugalii. Z Hiszpanii w XVI wieku i w latach 1609–1614 wygnano też morysków – muzułmanów, którzy przyjęli chrześcijaństwo (Braudel II 2004: 156–157).

W ostatnich kilku dziesięcioleciach na świecie powstały nowe opracowania, które odchodzą od tendencyjnego spojrzenia w duchu orientalizmu, krytykowanego przez Edwarda Saida, lub zrywają z lokalną tonacją nacjonalistyczno-religijną. Wykorzystane w tych nowych interpretacjach materiały to nowe źródła wiedzy o konwersji w Imperium. Są nimi rejestry sądowe sądów szariackich *(kadi sicilleri),* opinie prawne osmańskiej jurysprudencji, kolekcje fetw, a także petycje konwertytów składane do Rady Sułtańskiej *(kısve bahası*). Stanowią one istotny wkład w próby zrozumienia aspektów instytucjonalnych, prawnych i proceduralnych konwersji w tym kontekście. Z nich dowiadujemy się, jak władze osmańskie postrzegały publiczną konwersję, jakie było oddziaływanie propagandowe konwertytów, jak duże znaczenie mieli patroni, a także jaką rolę odgrywała płeć kulturowa (*gender*) i niewolnictwo w procesie konwersji (Krstić 2011: 21–22). Opracowania dotyczące tego zjawiska mają charakter interdyscyplinarny, łączą perspektywę historyczną, socjologiczną i antropologiczną, uwzględniając przy tym kontekst i okoliczności.

W europejskiej literaturze konwersję przyjęło się rozumieć w kontekście nagłej zmiany, paulińskiego modelu nawrócenia łączącego nośność nieoczekiwanego światła objawienia, jak to miało miejsce w przypadku Szawła. Ten prześladowca chrześcijan, uczony faryzeusz sam przyjął odrzucaną przez siebie wiarę. W tym kontekście konwersja obejmuje, ujmując to w wielkim skrócie, przygotowanie, spotkanie osobowego Boga i chrzest oraz zakłada radykalne odrzucenie poprzedniego wyznania. Konwersja, która ma charakter transgresji religijnej i jednocześnie kulturowej, stawia konwertytę na pograniczu kultur. W warunkach osmańskich perspektywa konwertyty łączy dwa aspekty: insidera i outsidera, zachowuje pewną dozę elastyczności i w swym

---

„ludźmi z zachodu". Lewantyńczycy w przeważającej większości byli katolikami znającymi włoski i choć wielu z nich miało włoskie pochodzenie, to bez przeszkód zawierali małżeństwa mieszane, np. z Grekami, zwłaszcza wyznającymi katolicyzm, i tworzyli autonomiczną społeczność nie tylko w stolicy, ale także w miastach na prowincjach. W okresie reform tanzymatu Turcy zaczęli nazywać Lewantyńczyków *tatlısu frengi*, czyli 'Europejczykami ze słodkich wód', w przeciwieństwie do „prawdziwych" Europejczyków – „tych ze słonych wód". A więc przydomek Lewantyńczyk było wówczas określeniem niezbyt pochlebnym, symbolem statusu tych, którzy nie byli do końca Europejczykami, choć mieli „szlif" europejski i takąż edukację, ale jednocześnie ze względu na lokalność, czyli jako mieszkańcy Imperium, nie do końca byli „tutejsi" (Lewis 2004b: 25). Kultury lokalnej, w sensie osmańsko–muzułmańskiej, tak naprawdę nigdy dobrze nie poznali (Lewis 2004b, Oban 2007).

praktycznym wymiarze nie zakłada radykalnego zerwania z poprzednią wiarą w sferze duchowości.

W przypadku omawianych okresów historycznych i realiów osmańskich zjawisko konwertytów wpisywało się w szerszy kontekst polityczny, dostarczając dużego potencjału negocjacyjnego i kulturowego do wielowymiarowej wymiany między cywilizacjami. Konwertyci (zarówno ci teologicznie ugruntowani, jak i pragmatycy) angażowali zasoby wiedzy i wrażliwości religijnej z poprzedniego i nowego wyznania. Niektóre konwersje i ich świadectwa są odzwierciedleniem świadomego uczestnictwa w religijnej rywalizacji międzyimperialnej (Krstić 2011: 103), zwłaszcza w okresie napięć na liniach: katolicyzm–protestantyzm, sunnizm–szyizm, islam–chrześcijaństwo. Miały one miejsce w atmosferze kiełkującego millenaryzmu, planów unii protestancko -muzułmańskiej, służąc wymianie myśli reformacyjnej, oświeceniowej, a potem, wraz z nastaniem narracji narodowych w XIX wieku, stały się narzędziem nowych ideologii narodowo-tożsamościowych.

Najnowsze badania narracji konwertytów na islam we wczesnośredniowiecznym społeczeństwie muzułmańskim pozostają w kontraście do narracji nawrócenia w duchu paulińskim i augustyńskim, bowiem brak jest informacji o przypadkach, aby ze strony muzułmańskiej wobec kandydata chrześcijanina konwersję na islam poprzedzało teologiczne przygotowanie lub rozbudowane słowo wstępne.

„Intelektualna" i duchowo „szczera" konwersja, która w narracjach chrześcijańskich miała miejsce przed wejściem do nowej społeczności, stanowiła model potrydencki, wyrastający ze szczególnych okoliczności historycznych związanych z kontrreformacją. Jest to jednak perspektywa zewnętrzna wobec islamu, dlatego nie można konwersji na islam interpretować tą nieprzystawalną kategorią. Chociaż pewne jej elementy, w kontekście przejścia na islam, znajdziemy między innymi w narracjach przytoczonych przez Tijanę Krstić z XVI i XVII wieku (Krstić 2011: 98–120).

Jednocześnie zasady szariatu były zawsze interpretowane w duchu otwartości na ludzi gotowych do przyjęcia islamu. Każdy miał prawo zostać wprowadzonym do społeczności, nikomu nie odmawiano konwersji (Deringil 2012: 196). W Koranie w surze 28 *Opowiadanie* czytamy:

> w. 51 – A teraz doprowadziliśmy do nich słowo/– być może, oni się opamiętają!; w. 52 – Ci, którym daliśmy Księgę przed tą oto/– w nią wierzą; w. 53 – A kiedy jest im recytowana,/ „My w nią wierzymy./ To jest prawda od naszego Pana!/ My jeszcze przed nią byliśmy całkowicie poddani"; w. 54 – Tacy otrzymają nagrodę dwukrotnie,/ ponieważ byli cierpliwi (Koran 28: 51–54).

O apostazji mówi sura 5 *Stół zastawiony*:

> w. 54 – O wy, którzy wierzycie!/ Jeśli ktoś z was odrzuci swoją religię…/ Bóg niebawem przyprowadzi ludzi,/ których pokocha i oni Jego pokochają (Koran 5: 54).

Zdaniem Krstić „religie Księgi", mimo pewnych wspólnych punktów newralgicznych, niejednoznacznie rozumiały proces konwersji. Używany na okoliczność przyjęcia islamu w źródłach arabskojęzycznych czasownik *aslama* (ar. 'oddać się, poddać się'), może być interpretowany jako „wejście do islamu" i to „wejście" jest tylko punktem „wyruszenia" do dalszego poznawania wiary. Zostanie muzułmaninem następowało w dalszym procesie poprzez uczestnictwo w uroczystościach, obrzędach i w życiu towarzyskim nowej społeczności wyznaniowej. Termin *aslama* nie zawiera więc elementu transformacji serca i duszy (Krstić 2011: 101–102) i nie zajmuje tak obszernego pola semantycznego, jak zakładająca całkowitą przemianę konwersja w rozumieniu chrześcijańskim. W przypadku konwersji na islam konwertyta najpierw staje się muzułmaninem, a potem dopiero odkrywa, lub też stara się odkryć, co to oznacza. Przyjęcie wiary zgodnie z prawem sunnickim zawiera bowiem trzy elementy: wewnętrzną decyzję, ustne oświadczenie oraz działanie. Aktem o charakterze wewnętrznym jest tylko pierwszy element, dwa pozostałe są zewnętrzne (Baer 2008: 13).

Z perspektywy religii, od której wierny odchodzi, konwertyta stawał się apostatą. W świetle nauki islamu apostata przypominał wroga. Zgodnie z Ömerem Nasûhîm Bilmenem: „osoba, która dopuszcza się zbrodni apostazji, niszczy społeczność muzułmańską. To bardzo niebezpieczna (*muzir*) osoba, która może się porwać na zniszczenie gminy muzułmańskiej, z której się wywodzi. Znając ryty i tajemnice islamu może służyć innym siłom jako szpieg" (Ömer N. Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve ıstılahatı fikhiyye, kamusu 5*, Fatih-Ịstanbul, 1969: s. 14, cyt. za Deringil 2012: 60). Pewną pobłażliwość w tej mierze wykazywano dopiero w wieku XIX, gdy zakazano egzekucji za apostazję, choć w praktyce była ona wciąż poważnym społecznym punktem zapalnym (Krstić 2011: 61).

Konwersje dobrowolne

Na przestrzeni czasu zmianie ulegała formalna strona konwersji, ale też narracja konwertytów, wymogi władz i zasięg oddziaływania zjawiska. W swojej przełomowej książce Tijana Krstić opisała konwersje osób, które zanim przeszły na islam, zdobyły gruntowne teologiczne wykształcenie w polemicznej tradycji chrześcijańskiej lub judaistycznej (Krstić 2011: 119). Autorzy tych narracji, czerpiąc ze swojej teologicznej wiedzy w zakresie pierwszego wyznania, żarliwie podkreślali wyższość swojej nowej wiary. Stan ten przypomina stosunek do prawosławia wezyra Sokollu Paszy, opisany przez Radovana Samardžicia:

> [...] wiara, którą szanował, nie wchodząc w kolizję ze swoim nowym wyznaniem […] wiara, którą zachował w świadomości niczym spokojny przedsionek w drodze do poznania islamskiego Boga i jego przykazań (Samardžić 1982: 137).

Pierwsza narracja zbadana przez Krstić należy do dragomana Murada b. Abdullaha, Węgra, który został pojmany w 1526 roku w bitwie pod Mohaczem i po zdobyciu wszechstronnego wykształcenia przeszedł na islam, po czym napisał traktat *Kitab tesviyetu't-teveccuh ila'l hak* [Traktat tego, który zwrócił się ku Prawdzie]:

> Kiedy zaproponowano mi wiarę muzułmańską, nie miałem odwagi na przyjęcie jej, gdyż była znana mi tamta strona [tj. chrześcijaństwo] i nigdy żadnej wiedzy na temat tej [tj. islamu] nie miałem. Wiedzę zdobyłem samodzielnie poprzez głęboką lekturę. I Bóg obdarzył mnie łaską [*'ināyet*] i mam nadzieję, że moje ostatnie wyznanie [*hātimemüz*] będzie przypieczętowane wiarą [*imanla hātm ola*]. Chciałbym rzec, że wielu „niewiernych" myśl o zostaniu muzułmaninem traktuje z niechęcią, co wynika z ich braku wiedzy o islamie [*Müslüman olmakdan nefret itdükleri bilmedüklerindendür*] (Krstić 2011: 101).

Kolejną narracją z początku XVII wieku, przytoczoną przez Krstić, jest autorska opowieść o konwersji Greka z Aten, Muhammeda bin Abdullaha, który około roku 1623 przyjął islam w wyniku dogłębnych studiów teologicznych i został muzułmańskim sędzią. Duchową konwersję przeszedł także konwertyta Żyd, uczony w Torze – Jusuf (Yusuf ben Abi Abdüdeyyanü), który spisał swoje doświadczenie z 1650 roku wraz z religijnym tekstem polemicznym. Będąc już w podeszłym wieku, oddał swoje dobra fundacji religijnej (arab. *wakf*, tur. *vakıf*) i został sufim, wycofawszy się do siedziby bractwa sufickiego – *zaviye*. Okres, w którym Jusuf przyjął islam, przebiegał pod znakiem konserwatyzmu religijnego, towarzyszącego drugiej fali popularności radykalnego ruchu kadyzadelich. Wywodzący się jeszcze z XVI wieku prąd moralistycznych idei, głoszonych przez kaznodzieję Birgewi (Birgili) Mehmeda Efendiego (1522–1573), został przekształcony w ruch przez Kadızade Mehmeda Efendiego (1582–1635) i od jego imienia przyjęto określenie *kadızadeliler.* Ruch ten miał wielu fanatycznych zwolenników, a w sposób szczególny dyskryminował żydów oraz wszelkie tarikaty, zwłaszcza bractwo helveti (chalwatijja, chalwetyci)[2], ale także mewlewitów i bektaszytów. Działacze *kadızadeliler* propagowali ortodoksyjny sunnicki islam, upatrując w nim formę przeciwdziałania narastającemu w imperium kryzysowi gospodarczemu. Popierali publicznie wyrażaną religijność, a że dysponowali ogromnym majątkiem i mieli silny wpływ na władcę, sułtana Murada IV, będąc jednocześnie z założenia przeciwnikami innowacji (osm. *bid'at*), tym samym hamowali wszelkie działania modernizacyjne. Ruch załamał się na skutek wygnania jego przywódców przez wezyra Mehmeda Paszę Köprülü. Ale już za wezyra Fazıla Ahmeda Köprülü (1635–1676) popularność idei kadyzadelich, głoszona

[2] *Helveti* (chalwatijja, chalwetyci), od ar. *chalwa*, oznaczające 'schronienie' i 'celę'. Doktryna bractwa, założonego przez Umara al-Chalwati, zmarłego w Tebrizie w XIV wieku, ewoluowała od szyizmu do sunnizmu.

przez sułtańskiego kaznodzieję Üstüvanî Mehmeda (Wani Mehmed, zm. 1661), znowu przybrała na sile. Ruch stłumiono dopiero po wyprawie wiedeńskiej w 1683 roku (Inalcık 2008: 482). Madeline Zilfi uważa, że był to ruch oddolny, którego korzeni należy się doszukiwać w zażartym konflikcie, rozgrywającym się pomiędzy duchownymi niższej rangi a elitą duchownych, jaką stanowili ulemowie (Zilfi 1986: 252). Ci ostatni krytykowani byli za zbyt pobłażliwy stosunek do praktyk nieusankcjonowanych szariatem, takich jak np. pobieranie odsetek przy finansowaniu różnych inicjatyw, zwłaszcza dobroczynnych. Z kolei Cemal Kafadar postrzega ruch kadyzadelich jako reakcję na „nową miejską rzeczywistość", w której upowszechniały się powiązania towarzyskie z klasą społeczną afiliującą się z janczarami (Kafadar 2007: 120–122).

W atmosferze polaryzacji religijnej, dla celów prozelitycznych i podtrzymania ducha islamu, osmańska władza posługiwała się licznymi autonarracjami nowych muzułmanów, konwertytów i jednocześnie byłych protestantów, którzy do konwersji religijnych w imperium na przestrzeni wieku XVIII wprowadzili echo myśli reformacji chrześcijańskiej. Wśród nich był Ibrahim Müteferrika (1674–1724), kalwin z Kolozsvaru w Transylwanii. Zostawszy muzułmaninem, konsekwentnie piął się po szczeblach kariery, aby osiągnąć tytuł müteferriki, członka elitarnego korpusu wchodzącego w skład przybocznej świty sułtana. W historii imperium osmańskiego został jednak zapamiętany głównie jako założyciel pierwszej drukarni. Jego *Risale-yi islamiye* [Traktat o islamie], napisany w 1710 roku, stanowi przykład biograficznej narracji dobrowolnego konwertyty, który chce wykazać się żarliwością neofity i wskazuje na jego wszechstronne wykształcenie, w tym na znajomość nauk historycznych i socjologicznych Ibn Chalduna z XIV wieku (Aksan 2011: 305–316), a także siedemnastowiecznego polityka i filozofa angielskiego Thomasa Hobbesa (Krstić 2011: 118).

Dla porównania z sytuacją w ówczesnej Rzeczypospolitej, warto wspomnieć, że w dawnej Polsce najliczniejszą grupą muzułmanów była społeczność tatarska. Zdarzały się wśród niej konwersje, najwięcej o nich wiadomo ze źródeł piętnastowiecznych, zaś wśród powodów najczęstszym były matrymonialne (Dumin 2011: 150). Zresztą, jak zauważa to Stanisław Dumin:

> Tatar od początku korzystał z przywilejów szlacheckich, a zmianą wiary poza udziałem w sejmiku powiatowym niewiele zyskiwał w odróżnieniu od licznych neofitów żydowskich, którzy konwersją zaliczali ogromny awans społeczny. Z kolei od pierwszej ćwierci XVII wieku obowiązywał zakaz zmiany wyznania z katolickiego na jakiekolwiek inne. Podtrzymywała to nawet Konstytucja 3 Maja z 1791 roku (Dumin 2011: 157).

Inaczej było w wiekach wcześniejszych, gdy wielu Polakom stanowiącym mniejszość wyznaniową w Rzeczypospolitej bywało bliżej do islamu niż

do katolicyzmu. Doktrynalne podobieństwo do muzułmanów wykazywali przeciwni trynitaryzmowi i opowiadający się za jednością Stwórcy arianie. Sympatii do islamu nie kryli przedstawiciele obozu reformacji. Protestantami byli Otwinowscy, Dzierżkowie i Lubienieccy. Ci ostatni byli arianami. W przypadku wyznawców arianizmu, to w okresie prześladowań w Rzeczpospolitej i wygnania po edykcie z 1658 roku, wielu [prawdopodobnie przez Siedmiogród] uszło na południe do imperium i tam się „turczyło" (Baranowski 1950: 72–75). Można uznać za Morawskim i Henslem, że już w połowie XVI wieku w polskim arianizmie istniała wręcz orientacja promuzułmańska. Nie jest wykluczone, że niektórzy arianie już wtedy przenosili się na teren Imperium i przyjmowali islam (Morawski 1906: 22–23; za Hensel 1977: 207). Podatność arian na wpływ islamu podkreślił kronikarz Marcin Bielski, pisząc o Michale Czauszu, przysłanym przez Stefana Batorego po śmierci królewskiego wysłańca i szpiega, Stanisława Podlodowskiego, w 1583 roku podczas tzw. kryzysu tureckiego, spowodowanego napadami kozackimi na ziemie Porty: „[…] był ten Mustafa przedtem chrześcijaninem, po łacinie umiał dobrze, a z błędu aryańskiego do tego przyszedł, że się zbisurmanił" (Bielski 1856: 1517).

Nie jest też specjalnie zaskakujący fakt, iż częstotliwość przypadków konwersji na islam przypadała w Europie na okres kryzysów: ekonomicznego, religijnego lub społecznego. Częste przypadki zmiany religii uzmysławiają również, jak rozpowszechnione było wówczas przekonanie, że społeczeństwo osmańskie nie zna społecznej dyskryminacji i uprzywilejowania. Wiedziano, że możliwość kariery istniała dla wszystkich, bez względu na pochodzenie. Na demokratyzację ścieżki kariery zwrócił uwagę w swym diariuszu Erazm Otwinowski, który jeździł z poselstwem Zygmunta Augusta w roku 1577 do Konstantynopola. Słowa Otwinowskiego przywołała Danuta Reychmanowa we *Wstępie* do *Przygód* Václava Vratislava z Mitrovic:

> […] To też jest osobliwa rzecz widzieć, jak u nich z niewolników na najwyższe miejsca ludzie przychodzą, zwłaszcza ci, co z pałaców i seraju cesarskiego wychodzą, którzy są pospolicie dzieci chrześcijańskie, częścią dziesięcinami w dzierżawach cesarskich wybrane, częścią na wojnach pobrane, z których co najprzedniejsi na cesarza idą […] A jest się jeszcze takowemu postępkowi czemu tam przypatrzeć od naszych zwyczajów prawie przeciwnemu. Iż się tam panowie nie rodzą, ale albo za męstwem i wielką dzielnością […] albo ze ślepym szczęściem i łaską pańską *casus quodam* bywają czynieni *ex nihilo aliqiud* […] (Reychmanowa, *Wstęp*, w: Vratislav z Mitrovic 1983: 9).

Konwersja na islam w przypadku bałkańskich Słowian południowych z grupy poddanych zwanych *zimmi*, poza branką, o której jeszcze będzie mowa, często miała charakter czysto koniunkturalny i stanowiła zabieg służący przetrwaniu. Złoty okres takiej masowej konwersji i odpływu chrześcijan przypadał na tych terenach na lata 1500-1650. Ta elastyczność wyznaniowa mię-

dzy innymi wynikała z zaznaczonego już faktu, iż islam osmański nie stosował otwartej indoktrynacji. W ocenie cytowanej badaczki Tijany Krstić, brakuje historycznych zapisów o bezpośrednim nauczaniu „niewiernych" i aktach konwersji pod wpływem np. charyzmatycznych derwiszy i kaznodziejów. Zdaniem Krstić większy wpływ na upowszechnienie się mistycyzmu miał sam język i imaginarium sufizmu, pojawiające się w przekazie osób z najbliższego otoczenia: przez pana (jeśli potencjalny konwertyta był niewolnikiem), przez mistrza w cechu rzemieślniczym (*esnaf*) albo przez członka rodziny, który już wcześniej przeszedł na islam. Skłaniający do konwersji i akulturacji charyzmatyczny przekaz mógł wyjść także od janczara, timarioty[3] albo nauczyciela, jeśli dany chrześcijanin trafił do szkoły w Enderunie (Krstić 2011: 53). Należy pamiętać, że język symboliki mistycznej i postacie kojarzące się z tym nurtem pojawiały się w popularnej narracji muzułmańskiej różnego rejestru, począwszy od piątkowych nauczań w meczetach, poprzez zwykłe modlitwy aż po opowieści zawodowych bardów, specjalizujących się w ustnym wykonywaniu poszczególnych eposów. Historie o życiu „świętych mężów" (jak np. Sarı Saltuk) nie tyle wprowadzały, co umacniały wiarę u wyznawców islamu i neofitów, budując ich muzułmańską tożsamość, dostarczając też narzędzi do polemiki w duchu islamu (Krstić, 2011: 53).

Nie bez znaczenia jest też teologiczne podejście do zjawiska zbawienia, które w obu wyznaniach postrzegane jest jako ostateczny cel każdego człowieka. I tak w świetle teologii muzułmańskiej linia graniczna zbawienia wiedzie pomiędzy wyznawcami islamu a „niewiernymi" (Koran 3:85; 4:42; 6:21–27; 6:31; 10:28–29; 12:39–40; 22:56–57), wystarczy więc przyjęcie islamu, aby na zbawienie „zasłużyć". W doktrynie muzułmańskiej moralność ludzkich czynów jest drugorzędna, podczas gdy dla teologii katolickiej uczynki mają charakter rozstrzygający, przybliżają człowieka do Stwórcy albo go od Boga oddalają (Markowski 2005: 228–29). Ponadto swoją wieczność w muzułmańskim Raju prawowity muzułmanin przeżywa niejako materialnie, zarówno duszą, jak i ciałem (Koran 2:25; 3:15; 9:72; 13:35; 18:31; 43:70–73). Opisy muzułmańskich przyjemności rajskich nawet w postaci alegorii działały bardzo sugestywnie na niektórych potencjalnych nowych muzułmanów.

Nie tylko doktrynalnie islam przyciągał wyznawców. W celach prozelickich osmańska ekspansja pod sztandarem Proroka wykorzystywała różne środki ekonomiczne i społeczne. Ci, którzy wrośli w społeczeństwo Porty, potrafili osiągnąć wysokie wpływy i godności, a sprzyjały temu rozwinięte mechanizmy społeczne. Poza tym etnosy, które doszły do władzy, tworzyły koterie, tak jak fanarioci. System osmański dbał o infrastrukturę i miał rozbudowany cały system opieki i manifestacji swojej dobroczynności: imarety (przytułki),

---

[3] Właściciel lenna o dochodzie rocznym poniżej 20 tysięcy asprów (albo akcze), z którego dochody były zapłatą za roczną służbę wojskową, bez prawa dziedziczenia.

hammamy (łaźnie), karawanseraje, zarządzane przez religijne fundacje zwane wakufami.

Pamiętajmy również, że konwersja na islam bywała także aktem rezygnacji. Po latach spędzonych w Imperium i utracie nadziei na powrót do kraju, wielu z czystego konformizmu decydowało się na wygodne życie na obczyźnie. Postawa pragmatyczna zdarzała się także wśród polskich emigrantów w XIX wieku, którzy decydując się na konwersję, kierowali się „koniecznością dziejową".

Formalności konwersji na islam

[...] *Kiedy kogo mają poturczyć, do kadego go przyprowadzą. Kady zawój mu na głowę włoży; po tym z pompą przez miasto prowadzą; po tym go w osobnej komorze obrzezują.*

Kronika Aleksandra Gwagnina, 1611, s. 703.

Mniej enigmatyczny opis przebiegu procesu zmiany wiary w XVIII wieku znajdujemy w pamiętniku Reginy Salomei z Rusieckich Pilsztynowej, o której będzie jeszcze mowa. Według „doktorki" przystąpienie do wspólnoty religijnej Turków musiało być aktem dokonywanym w sposób świadomy. Z jej opisu wynika, że sposób stania się muzułmaninem nie był skomplikowany:

> Kiedyby kto do tureckiej wiary przystępował, pytają się u niego: „Za co chcesz naszej tureckiej wiary?". Odpowiada apostata: „Dlatego, że chcę być dobrym człekiem i być zbawionym", i tak powtarza te słowa trzy razy: „Btał Dynymde Czyktin Isłam Dynymde gieldim"[4], to jest „Starej wiary odstępuję, do Nowego Testamentu i prawdziwego przystępuję". I mówi: „Ja Ałah hil Akmet resul[5]". Tymi słowami zostaje się prawdziwym Turczynem [Pilsztynowa 1957: 250].

Jednocześnie Pilsztynowa wielokrotnie zaznacza, że Turcy chrześcijan do zmiany wiary nie przymuszają (Pilsztynowa 1957: 226, 249).

> Tylko czy to niewolnikowi, czy to sąsiadowi chrześcijaninowi powinien Turczyn trzy razy powiedzieć: „Zostań się turczynem". „A to dlatego powiadają, że na tamtym świecie będą się chrześcijan pytali, czemuście się wy turkami nie zostali? Odpowiedzią chrześcijanie odlegli, że „my o tej wierze nie słyszeli i nie znali", „tedy tych chrześcijan P. Bóg nie będzie karał, ale tych, co mieszkają między Turkami, a Turcy ich namawiali, a chrześcijanie tego nie słuchali, to już turczyn nic nie winien przed Bogiem, a chrześcijanin karan będzie [...] (Pilsztynowa 1957: 249).

[4] Powinno być *Batıl dinimden çıktım, İslam Dinime geldim*, co oznacza „Porzucam, odstępuję od wiary pogańskiej i przyjmuję islam" [tłum. A.A.K.].

[5] Chodzi o wyznanie wiary, czyli szahadę: *lā ilāha illā (A)llāh, Muḥammad rasūl-u (A)llāh* – „Nie ma boga prócz Boga (Allaha), Muhammad jest wysłannikiem Boga".

Ze studiów nad osmańskimi kronikami z XVII i XVIII wieku z obszaru rozciągającego się od Stambułu po Europę Środkową, Podole, Wiedeń i Kretę w basenie Morza Śródziemnego (gdzie chrześcijanie i żydzi przechodzili na islam) wiadomo, iż proces konwersji odbywał się w obecności władz osmańskich, a więc wezyra, sułtana czy innych osmańskich oficjeli, przed kadim (sędzią muzułmańskim), a nawet matką sułtanką (sultan valide). Zmiana religii była niezmiennie zapisywana formułą „uhonorowanie wspaniałością islamu" (şeref-i islam ile müşerref olmak). Pod koniec XVI i w XVII wieku pojawia się wyrażenie „wkroczenie na właściwą ścieżkę" (ihtida etmek), wskazujące na wzmożony prozelityzm w podejściu do zjawiska konwersji (Krstić 2011: 22). Bez względu na okoliczności porzucenia wcześniejszej religii i przyjęcia islamu, czy stało się to na polu walki, czy w obliczu śmierci, czy pod przymusem na skutek branki, wspomniana formuła zapisu nie zawierała żadnej informacji na temat motywacji konwertyty ani jego poprzedniego wyznania (Baer 2008: 5). Ani akt skreślony złotym atramentem na okoliczność prezentacji przed sułtanem, ani sam odpis aktu, ani też zwykła adnotacja czarnym atramentem w rejestrze szariackiego sądu nie zawierała tych danych. Nowe życie, czy też „życie prawne" jako muzułmanina, zaczynało się dla neofity wraz z przyjęciem islamu i stan jego wcześniejszej świadomości religijnej, jak i cała jego przeszłość, nie były przedmiotem zainteresowania władz. Marc Baer cytuje kolekcję fetw z XVII wieku, wydaną przez szejchulislama[6] Minkârizadego w okresie, gdy ten sprawował urząd najwyższego zwierzchnika ulemów w latach 1662–1674. Wynika z nich, że ówczesna procedura konwersji mężczyzn ograniczała się do założenie muzułmańskiego zawoju, czyli turbanu, wypowiedzenia głośno szahady (muzułmańskiego wyznania wiary) i deklaracji zostania muzułmaninem w obecności innych muzułmanów[7]. Informację o konwersji zapisywano w rejestrze kadiego tylko wówczas, gdy konwertyta potrzebował tego zapisu ze względów prawnych, głównie fiskalnych. Następcy Minkârizadego kontynuowali wyżej opisaną procedurę konwersji mężczyzn aż do momentu, gdy urząd szejchulislama objął w latach 1673–1686 Czatałdżały (Çatalcalı) Ali Efendi. Ten wydał fetwę, zgodnie z którą niemuzułmanina uznawano za muzułmanina dopiero wtedy, gdy wszedłszy do meczetu w trakcie modłów, przyjął zwierzchnictwo duchownego, który przewodniczył modlitwie, i pomodlił się wraz z całą społecznością[8].

Jak widać z powyższych opisów, techniczne wymagania konwersji były zasadniczo bardzo proste, a sama procedura przebiegała podobnie, bez względu

---

[6] Szejchulislam, tur. *Şeyḫü'l-Islam, şeyhülislam* (z arab. szajch al-islam) – zwierzchnik hierarchii ulemów, uczonych w prawie koranicznym, tradycji i teologii islamu.

[7] Minkârizade Yahya b. Ömer, *Fetāvā-i Minkârizade Efendi*, Süleymaniye Library, Istanbul, MS. Hamidiye 610; za: Baer 2004b: 439.

[8] Çatalcalı Ali Ibn Mehmed Efendi, *Fetāvā-i Ali Efendi,* Süleymaniye Library, Istanbul, MS. Serrez 1113; za: Baer 2004b: 439.

na społeczny status czy wiek konwertyty. Wystarczyło podnieść prawy palec wskazujący i wypowiedzieć szahadę w obecności dwóch dorosłych świadków, muzułmanów. Jak się jednak okazuje, nie wszyscy rozumieli znaczenie szahady. W 1612 roku polski renegat rodem z Krakowa i znający łacinę, Jan „Corralci", przesłuchiwany przez inkwizycję w Sassari na Sardynii nie rozumiał sensu słów szahady[9]. Był przekonany, że formuła *lā ʾilāha ʾillā llāh* znaczy *Gloria Patris et Filio*!, czyli „Chwała niech będzie Ojcu i Synowi" (Bennassar, Bennassar 1989: 372). Elementy tej procedury były traktowane bardzo formalnie i jednocześnie przystępnie, a głównym ich celem było udowodnienie dobrowolnego charakteru konwersji. Nie wpisywano oryginalnych imion osób poddających się konwersji, jedynie grupę wyznaniową (*millet*) lub narodowość (*tabiyet*). Bardzo często wpisy informowały też o tym, za czyim pośrednictwem doszło do konwersji, wymieniani bywają także jej „sponsorzy".

Wśród przykładów konwersji w XVIII wieku mamy zachowane podanie niejakiego Ahmeda, polskiego uchodźcy, skierowane do sułtana, i na jego podstawie wystawiony oficjalny rachunek *tezkere*, przekazany do realizacji do defterdara. Nieznany pod polskim imieniem późniejszy Ahmed w miesiącu şevval 1212 roku, odpowiadającym dacie: kwiecień 1798 roku, prosi o przejście na drogę właściwej wiary oraz przydzielenie stu kuruszy jako równowartość muzułmańskiego przyodziewku (*libas-ı baha*)[10].

W XIX wieku „petycje" były adresowane do wielkiego wezyra i wszystkie brzmiały podobnie. Zmieniało się tylko oznaczenie milletu, przykładowo z ormiańskiego na żydowski lub na grecki. Niekiedy także w specjalnej kolumnie, opatrzonej nagłówkiem „konwersja", czyli *ihtida*, zamieszczany był anons w prasie (Deringil 2012: 44). Formuła konwersji w różnych wariantach brzmiała podobnie:

> Niech Bóg obdarzy naszego Wspaniałego, Litościwego i Szczodrego Sułtana długim życiem. Amen. Ja, uniżony wnioskodawca, pierwotnie pochodzę z milletu ormiańskiego i do tej pory trwałem w stanie niewierności oraz niewiedzy. Teraz zostałem wybawiony poprzez obdarowanie mnie wspaniałością islamu i odstąpiłem od fałszywego wyznania oraz pojąłem, że jedyną właściwą religią jest ta (pochodząca) od Muhammeda. Całym sercem uwierzyłem w to i jasno wyraziłem swoimi własnymi słowami. Proszę o udzielenie mi łaski, abym mógł wypowiedzieć szahadę w obecności Waszej Wysokości tego pomyślnego dnia i pragnę zostać obrzezany oraz obdarowany szatą honoru (*kısve*). Dyspozycje te pozostają w gestii Waszej czcigodnej Ekscelencji (Deringil 2012: 47).

---

[9] *Szahada* – muzułmańskie wyznanie wiary w języku arabskim, odpowiedniku chrześcijańskiego *credo*, które wypowiada w obecności kadiego każdy przyjmujący islam. Ponadto wypowiada je parokrotnie każdy muzułmanin podczas obowiązkowej modlitwy pięć razy dziennie.

[10] Archiwa osmańskie BOA C.ADL. 11.74.1.

Podobną treść miały petycje polskich konwertytów politycznych w XIX wieku. Bayram Nazır przedstawia akt przejścia polskich uchodźców na islam jako uroczystość z udziałem muftiego, przed którym kandydaci klęczeli w meczecie i powtarzali szahadę. Oświadczali, że przechodzą na islam z własnej woli i chęci. Uroczystości obrzezania czy obcięcie włosów były pomijane (Nazır 2006: 54). Najczęściej polscy uchodźcy przyjmując islam, byli werbowani do armii osmańskiej.

Jeden z przykładów formalności konwersji jest związany z tureckimi losami Michała Czajkowskego, który przyjął imię imię Sadyk (*sadık* – 'wierny'). W 1841 roku przyjechał do Imperium z paszportem francuskim jako protegowany Francuzów szef Agencji Misji Wschodniej Hotelu Lambert, nie znając jeszcze osmańskiego języka, kultury i obyczajów. Zakupił z inicjatywy księcia teren pod wioskę Adampol i za pieniądze poznanej w Stambule Ludwiki Śniadeckiej zorganizował polską agenturę w prawosławnym monastyrze Çelikdere. I jak to eufemistycznie opisała Zamoyska : „aby przynieść ulgę strapionemu sercu i mimo tego, że zostawił w Paryżu żonę i czworo dzieci, ożenił się na turecki sposób z panią Śniadecką" (Zamoyska 1931: 197). Turecki ślub był możliwy dzięki temu, że po cofnięciu mu francuskiego protektoratu Czajkowski „dla sprawy narodowej" przyjął islam.

Zamiar zmiany wiary przedłożono korespondencyjnie i w przypadku Czayki podanie w osmańskim brzmiało następująco:

> Osoba, która ucieka się pod opiekę szajcha islamu, zwraca się do jego Wysokości, aby objaśnił wiarę i nadał jej imię.

Odpowiedź:

> Ekscelencja uniżonego sługę honoruje przyjęciem islamu, włącza w poczet naszych wiernych. Nie ma potrzeby, aby przekazywano nauki islamu [*telkîn-i dîn*]. Zostały mu przekazane podarki i dano poczęstunek. W nagrodę nadaje się mu imię Sadık i dodatkowe Mehmet, przedstawia się jako Mehmed Sadık. Jest to powodem do wielkiego zadowolenia i radości. Niech służy temu krajowi, aby trwał wiecznie, a Allah Najwyższy miał go w opiece. Dyspozycja została wydana zgodnie z naszą wolą. 14 sefer (2 miesiąc) roku 66, Arif Hikmet (szejchulislam w latach 1768–1859). (Refik 1926: 152 za: Gümüş 2010: 1367).

Symboliczne gesty konwersji

Konwersja jako przejście do nowej religii bazuje na zasobach wiedzy i poglądzie konwertyty oraz wiąże się z całą siatką asocjacyjną, zarówno w warstwie świadomości, jak i w pamięci ciała, gestu i rytuału. Poziom transgresji zależał od poziomu szczerości konwersji.

Zbeletryzowany i niepozbawiony teatralności obraz konwertyty znajdujemy u Ivo Andricia w powieści *Omer Pasza Latas*. Tytułowy bohater w rozmowie z Zimonjiciem, w geście chrześcijanina Allaha wyznaje:

> Przed tobą nie stoi Omer-Pasza, ale Micio Latas z Janjej Gory. […] Omer oderwał ręce od piersi, skwapliwie zdjął z głowy ciężki fez z modrą frędzlą, teatralnym gestem rzucił go na kanapę, następnie połączył trzy palce prawej ręki – i zrobił znak krzyża (Andrić 1983: 175).
>
> […] patrząc na wielkiego i sławnego Omera Paszę, jak z odkrytą głową (to, że był bez fezu sprawiało wrażenie, jakby był półnagi), z trochę wzburzonymi, szpakowatymi włosami, robi znak krzyża jakby jaki kościelny, Zimonjić raptownie drgnął […] (Andrić 1983: 176).

Jak każdej transformacji zewnętrznej, mającej przyciągnąć chętnych, także i konwersji towarzyszyła oprawa „teatralna" i „kostium". Ze źródeł, do jakich należy między innymi europejska literatura podróżnicza, mamy świadectwa symbolicznych gestów konwersji. I tak wspomniany już renesansowy utwór czeskiego hrabiego Václava Vratislava z Mitrovic z 1599 roku, opisujący wyprawę poselską 1591–1595 do Konstantynopola, w której Václav był paziem w orszaku posła, relacjonuje nie tylko obyczaje i życie Imperium, ale także turecką niewolę, do jakiej dostał się bohater. Przy tej okazji autor chrześcijanin obserwował wielu poturczeńców, a wśród nich pewnego Włocha, który dołączył do poselstwa. Pochodzący z Kandii na Krecie Nicolao de Bello chciał wykupić brata zabranego w jasyr, a następnie „przez morze do chrześcijan powrócić". Jednak gdy przybyli do brzegu, brat Nicolao, zszedłszy do przydzielonej poselstwu eskorty janczarów:

> […] pił, bratał się i orzekł, iż Turkiem być pragnie; wnet też kapelusz z głowy zdjąwszy na ziemi go nogami deptał, a rozerwawszy na kawałki do Dunaju je wszystkie wrzucił. Przynieśli mu naonczas turecki punt, czyli turban, na głowę nasadzili i tak go stamtąd do miasta odprowadzili. Ów Włoch po drodze zdał się niezwykle pobożnym być, często wzdychał, aże mu łzy z oczu ciekły, kiedy jął się nad utratą brata swego użalać, a tu sam szelma podstępna o duszy własnej zapomniawszy zbisurmanił się, choć pierwej, nimeśmy na Dunaj wyruszyli, spowiadał się i komunię przyjmował (Vratislav z Mitrovic 1983: 20–21).

Dobrowolne przyjęcie turbanu przez dorosłego chrześcijanina wiązało się z organizowanym z tego powodu uroczystym pochodem ulicznym i zewnętrznymi oznakami radości ze strony towarzyszących temu zdarzeniu muzułmanów. Wyrażało to nie tylko aprobatę dla decyzji danej osoby, lecz było przede wszystkim publiczną manifestacją społecznościowej satysfakcji z jeszcze jednego tryumfu islamu nad chrześcijaństwem (Bennassar, Bennassar 1988: 1352).

Zmiana nakrycia głowy jako zewnętrzny znak konwersji bywała „sponsorowana" przez władze, czego domyślamy się z wymienionych przez Thomasa

Grafa wpisach w księdze *Büyük Ruznamçe Defteri* (‘Rejestr opłat lennych’). I tak w zapisie z dnia 2 i 24 miesiąca receb AH 1001 (czyli 4 i 26 kwietnia 1593 r.) czytamy, że doszło do konwersji pięciu osób: „4 kwietnia – prezenty dla nowych muzułmanów: 50 akcze w gotówce, 1 długość[11] materii na turban (osm. *destar*), 1 czapeczka *takke*; 26 kwietnia – prezenty dla nowych muzułmanów: 250 akcze w gotówce, 5 długości materii na turban, 5 czapeczek *takke*” (Graf 2017: 2).

Strój

Strój był istotnym wyznacznikiem przynależności do społeczności wyznaniowej, a jego zmiana na skutek konwersji miała także swoje symboliczne znaczenie. I tak „nowo narodzony” w nowej religii przyodziewał swoją nagość niczym niemowlę i przyjmował nowe imię. W swojej wspaniałomyślności sułtan wybaczał dawne wyznanie i osobiście obdarzał chwałą przyjęcia islamu (Baer 2008:179). Również kobietom, nowym muzułmankom, przydzielano nowe ubrania, m.in peleryny oraz pantofle z odkrytymi piętami (Baer 2008: 200).

Źródeł zwyczaju obdarowania szatami nowych muzułmanów należy się doszukiwać w precedensie, sięgającym czasów samego Proroka, gdy ten podarował swój płaszcz byłemu przeciwnikowi, Ka’bowi Ibn Zuhajrowi (Bielawski 1995: 60). Ten symboliczny gest inwestytury przez przyznanie szaty oznaczał akceptację przyjęcia konwertyty do nowej społeczności. Jednocześnie był formą manifestacji zamożności nowego patrona i podniesienia jego prestiżu. Futrzany płaszcz nie był tylko strojem, lecz drogocennym akcesorium zarezerwowanym dla osmańskiej elity (Graf 2017: 67).

Najważniejszą rolę odgrywało nakrycie głowy, którego nie można było sobie dowolnie dobierać. Użycie nakrycia zarezerwowanego dla niemuzułmanów przez muzułmanina, nawet jeśli miało charakter jednorazowy i krótkotrwały, było traktowane jako dokonanie apostazji z islamu. Regulująca to fetwa uznawała osobę dopuszczającą się takiego czynu za dewianta, co mogło zakończyć się egzekucją (Graf 2017: 65).

Idea ścisłego związku pomiędzy zmianą stroju i konwersji religijnej miała silne umocowanie w osmańskiej praktyce prawnej i religijnej. Obejmowała nie tylko zimmich, ale też i innych niemuzułmanów. Fetwy publikowane za czasów panowania Mehmeda IV potwierdzają, że związek ten był silny aż do schyłku wieku XVII (Graf 2017: 66).

---

[11] Osmańska miara długości w oryginale określona jako *kıtʿa*; 50 *kıt’a* odpowiadała mierze jeden *denk* (*deng*), a ten stanowił 20 çile, czyli 20 zwojów (Inalcık, Quataert 2008: 86).

Obrzezanie

Natychmiastowa konsekwencja wypowiedzenia zmiany wiary i tym samym akceptacja nowego wyznania wraz z przyjęciem nowego imienia miała wymiar symboliczny. Fizycznie, zewnętrznie, konwersja była potwierdzana przez obrzezanie, stanowiące nieodwracalny znak na ciele. Zabieg ten przeprowadzano na mężczyznach, nie dotyczył kobiet i chłopców poniżej pewnego wieku, a był praktykowany u konwertytów już od lat 90. XVI stulecia (Graf 2017: 69)[12].

O obrzezaniu nie wspomina Koran; jest to praktyka przedmuzułmańska, o której wzmianki można znaleźć w staroarabskiej poezji i hadisach. Także w zapisach proceduralnych dotyczących konwersji nie było wzmianki o samym obrzezaniu, gdyż nie było ono obowiązkowe. Zgodnie z hanaficką szkołą prawną, głównie praktykowaną zarówno w Anatolii, jak i w europejskich dominiach Imperium, obrzezanie wprawdzie było zalecane jako naturalne (*sunnat al-fiṭra*), ale wymieniono je w jednym szeregu z obcinaniem paznokci, użyciem wykałaczki, obcinaniem wąsów, regulowaniem długości brody (Deringil 2012: 45). Nie zawsze było przestrzegane, zwłaszcza w przypadku osób starszych, które najczęściej nie decydowały się na tę „operację". O tym także mogą świadczyć słowa Stephana Gerlacha, służącego jako kapelan habsburskiego poselstwa w Stambule w latach 70. XVI wieku, który wspomina o „Włochu, apostacie, byłym chrześcijaninie, który stał się Turkiem, ale nie został obrzezany" (*Stephan Gerlachs dess aeltern Tage-Buch*, Frankfurt 1674, s. 80; cyt. za: Graf 2017: 69).

Nuri Adıyeke opisuje przypadek z 1658 roku, gdy kadim (sędziom muzułmańskim) na Krecie nakazano, aby konwertytów, którzy podczas przejścia na islam wcześniej nie obrzezano, poddać temu zabiegowi w późniejszym terminie, w przeciwnym razie uzna się ich za niemuzułmanów. Jednocześnie „Prawo o nowych muzułmanach" (Kanun-ı Nev Müslim) z 1849 roku legalizowało procedurę konwersji mężczyzn i tak przedstawiało tę kwestię:

> Jeśli niewierny zapragnie zostać muzułmaninem, to przed Radą Sułtańską (Divan-i Hümayun) w obecności wielkiego wezyra musi złożyć wyznanie wiary – szahadę. Wtedy skarbnik (*defterdar*) otrzyma dyspozycję, aby wydał mu sakiewkę i nowe ubranie. Wówczas zostanie powierzony jednemu z czawuszów, który zabierze go do dworskiego chirurga, który będzie akurat na służbie. Ten zaś obrzeza go, pozbawiając go właściwej części organu płciowego. Od dawna ustawa przewiduje codzienną obecność jednego z chirurgów pełniącego dyżur przy radzie sułtańskiej i pałacu wezyra[13].

---

[12] Friedrich Seidel, *Denckwürdige Gesandtschafft*, Görlitz 1711; za Graf 2017: 69. Z rozmowy Thomasa Grafa i Günhana Börekçi wynika, że praktyka obrzezania była wprowadzona nie później niż za czasów rządów Ahmeda I (1603–1617).

[13] Nowe prawo ogłoszono też w prasie: *Kanûn-ı nev-müslim*, „Milli Tetebbular Mecmuası", t. 1, nr 3, lipiec–sierpień 1331H (1915 r.).

Z tego zapisu wynika, iż formalności konwersji obejmowały przyznanie darów, szat, a potem pałacowy urzędnik – czawusz, prowadził konwertytę do dworskiego chirurga. Oznacza to także, że obrzezanie przeprowadzano na miejscu i w jak najkrótszym czasie[14]. Fakt, że chirurg był na miejscu i w pogotowiu, świadczy też o tym, jak często musiała zachodzić taka potrzeba. W archiwach osmańskich napotykamy na deftery, w których typowy zapis odnotowujący konwersję z połowy XIX wieku wspomina także o zabiegu obrzezania przeprowadzonym w *bimarhane* – szpitalu:

> Pewien mężczyzna, który pierwotnie pochodził z milletu ormiańskiego, przedstawił życzenie, iż pragnie zostać uhonorowany chwałą islamu. Zapoznano go z religią i otrzymał imię Ali, po czy został wysłany do oficjalnego szpitala (*bimarhane*) w celu obrzezania. (Deringil 2012: 46)[15].

Podobny zapis dotyczy innego chrześcijanina, oficera:

> Pewien mężczyzna, który pierwotnie był poddanym austriackim, został przedstawiony przez [osmańskiego] ministra spraw zagranicznych i wyraził życzenie przyjęcia chwały islamu. Został zapoznany z religią i otrzymał imię Mehmed, po czym wysłano go do oficjalnego szpitala w celu obrzezania (Deringil 2012: 46)[16].

Inny wpis dotyczący konwersji wyznawcy judaizmu:

> Pewien mężczyzna, który pierwotnie był z milletu żydowskiego, przedstawił życzenie przyjęcia chwały islamu. Został zapoznany z religią i otrzymał imię Mehmed Hidayetullah, po czym został wysłany do oficjalnego szpitala w celu obrzezania (Deringil 2012: 47)[17].

Z powyższego zapisu wynika, iż po ceremonii konwersji w przypadku konwertytów, którzy pierwotnie byli wyznawcami judaizmu, następowało odesłanie ich do chirurga (*hitanı icra içün* – dla zrealizowania obrzezania), chociaż teoretycznie powinni być obrzezani już wcześniej, gdyż tego wymagała religia żydowska. Prawdopodobnie obejmował ich wymóg potwierdzenia tego.

---

[14] W odróżnieniu od bezpośredniego patronatu i „sponsoringu" sułtana osmańskiego nad konwertytami na islam, w Wenecji relacje pomiędzy państwem i konwertytami na chrześcijaństwo były mediowane przez Pia Casa, która organizowała dla kandydata na chrzest rodziców chrzestnych. Poprzez te ceremonie sponsorzy byli w stanie realizować zarówno swoje cywilne, jak i duchowe oczekiwania, gdyż ceremonia chrztu umacniała więzy duchowego pokrewieństwa i jednocześnie konsolidowała żądania Pia Casa (Graf 2017: 11).

[15] BOA. Bab ı Ali Evrak Odası (BEO) A 592. Sadaret Nezaret ve Devair (ANZD) 634. 27 z dnia 22 stycznia 1849; cyt. za Deringil 2012: 46.

[16] BOA. Bab ı Ali Evrak Odası (BEO) A 592. Sadaret Nezaret ve Devair (ANZD) 634. 27 z 17 stycznia 1849, cyt. za Deringil 2012: 46.

[17] BOA. Bab ı Ali Evrak Odası (BEO) A 592. Sadaret Nezaret ve Devair (ANZD) 634. 27 z 23 grudnia 1849 za Deringil 2012: 47.

Wyjątkowo przy obrzezaniu miał upierać się podczas konwersji Józef Bem. Miał wówczas osiem ran i chociaż odradzano mu obrzezanie, zdecydował się. Był jedynym ze starszych wiekiem emigrantów „węgierskich", których w Widyniu, w obozie dla uchodźców, poddano cyrkumcyzji (Mehmed Tevfik, *Cok Yasa! Csok Jasa! Yadigâr-ı Asrı Abdülhamid Han*, Istanbul, 1294, s. 9–10; cyt. za Deringil 2012: 167). Podczas ceremonii nowi muzułmanie oświadczyli przed muftim, że z własnej, nieprzymuszonej woli przyjmują islam i tę wolę każdy z nich wyraził w oddzielnym piśmie, przekazanym do rąk Ziyi Paszy (Nazır 2006: 54).

Samo obrzezanie oczywiście nie świadczyło o autentyczności uczuć religijnych. Stąd powszechna była opinia, pojawiająca się nawet w księgach kościelnych, że „mężczyźni pozwalają się obrzezać w nadziei na lepszy status i przydział ziemi" (Degenhardt 2010: 3). Dzięki obrzezaniu status „nowego muzułmanina" zyskiwał swój formalny wymiar. Jednakowoż osmańskie władze zdawały się nie postrzegać obrzezania jako wiarygodnego wskaźnika czyjejś konwersji i lojalności aż do traktatu w Belgradzie, zawartego z Rosją w 1739 roku i regulującego zasady powrotu poddanych rosyjskich, wziętych w niewolę w trakcie wojny[18]. Dopiero na mocy tego traktatu zmodyfikowano zasady powrotu jeńców wojennych, którzy byli poddanymi rosyjskimi. I tak ci, którzy przeszli na islam, mieli zostać na terenie Imperium. Proces udowadniania autentyczności afiliacji muzułmańskiej samego jeńca był na tyle skomplikowany biurokratycznie i prawnie, i to nie tylko dla władz Imperium, ale też dla rosyjskich dyplomatów, że obrzezanie zyskało charakter najłatwiejszego kryterium ułatwiającego tę identyfikację. Wiemy także, że ta forma „testu" konwertyty została zarzucona po zawarciu pokoju w Küçük Kaynarca w 1774 roku i zastąpiona oficjalnym oświadczeniem konwertyty w obecności rosyjskiego dragomana (Graf 2017: 70). W tym sensie konwersja stała się transgresją społeczną. W przypadku zaś polskich uchodźców powstańczych z tego okresu w większości przypadków był to wybór obligatoryjny, a konwersja miała motywację polityczną.

Konwersja – amor i zderzenie cywilizacji

Już w dobie renesansu w Europie konwersja w przypadku mężczyzn bywała traktowana jako transgresja seksualna. Miała ponoć służyć nawiązaniu relacji seksualnych z muzułmanką. Ta aluzja nie powinna dziwić, gdyż wielu chrześcijan z nieukrywanym cynizmem wyrażało przekonanie, że mężczyźni konwertyci przechodząc na islam kierowali się chęcią posiadania licznych żon. Męskie apetyty opisami apostazji z pobudek erotycznych podsycała

[18] Deringil twierdzi, że już przed 1739 rokiem większość konwertytów na islam płci męskiej była obrzezywana.

literatura, prezentując przypadki jeńców, którzy zostali przyłapani *in flagranti* z żoną muzułmanina, wdową lub córką.

Był to nośny wątek miłosny, wielokrotnie eksploatowany w literaturze. O tym opowiada m.in sztuka Cervantesa *Los Baños de Argel* (Łaźnie Algieru[19]) z 1615 roku i *Trato de Argel* (Życie w Algierze, 1580), a także powieści *La española inglesa* (Hiszpańska Angielka), *El amante Liberal* (Liberalny kochanek), *La gran sultana* (Wielka sułtanka) oraz najbardziej chyba znana *Opowieść niewolnika* z powieści *Przemyślny szlachcic Don Kichote z Manczy* (*El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha,* 1605). Cervantes podparł się własną biografią, a w literackich dziełach oswajał autobiograficzną traumę jeńca i niewolnika. Przedstawiał całą plejadę postaci jeńców, różnicując ich doświadczenie niewoli, i jednocześnie rysował portrety muzułmanów jako panów zakochujących się w swoich chrześcijańskich niewolnikach. Wątki miłosne wykorzystane przez Cervantesa i jego następców eksploatują historie kochanków, którzy by być razem, muszą podjąć decyzję o zmianie wyznania. O tym opowiada także wzorowana na *Łaźniach Algieru* tragikomedia jakobicka[20] Philipa Massingera z 1630 roku, zatytułowana *Renegado*, z podtytułem *Gentleman of Venice. Z*awiera ona znamienną kwestię: „ich języki zdradzają ich serca", która sugeruje powierzchowny charakter konwersji bohatera. O szczerości religijnych przekonań w takich okolicznościach musiał wiedzieć nieco sam Cervantes, który spędził pięć lat w niewoli w Algierze, mieście, które kwitło dzięki piractwu, rabowaniu statków i galer oraz jasyrowi i niewolnictwu. Jak piszą jego biografowie, czas niewoli spożytkował między innymi na podnoszenie na duchu innych jeńców, na skuteczne chronienie ich przed konwersją.

O tym, że w niektórych przypadkach amor mógł być silną motywacją, pisał także Kajetan Chrzanowski, reprezentujący w Stambule w latach 1785–1790 polskie interesy handlowe. W swojej relacji wspomina, że otrzymał list od pewnego polskiego szlachcica, pozostającego w niewoli u derebeja[21] w północnej Anatolii. Tamten pisał, „że gdyby mu chodziło o wykupienie siebie, byłby w stanie wypłacić znaczną sumę, którą podczas niewoli swojej zebrał, lecz nie zamierzał tego uczynić, gdyż niewolnik przyjmując dobrowolnie islam, mógł w nagrodę otrzymać za żonę córkę właściciela, a nawet, w niedostatku męskiej progenitury tegoż, zostać dziedzicem jego majątku" (Dziubiński 1995: 36). W podobnym duchu utrzymana jest powieść z serii Powieści Historyczne Polskie Stanisława Lubicz Jaszowskiego (1803–1842), lwowskiego pisarza i dziennikarza „Gazety Lwowskiej". W drugim tomie tej serii

[19] Los Baños to dosłownie łaźnie, ale to właśnie łaźnie stanowiły więzienie dla jeńców niewolników, wśród których znalazł się Cervantes po bitwie pod Lepanto w 1571 roku.

[20] Chodzi o czasy Jakuba I Stuarta 1566–1625.

[21] Derebej (tur. *derebey* – 'pan doliny'), wielki właściciel ziemski. Od XVIII wieku derebejowie tworzyli w Anatolii autonomiczne „księstwa".

znajdujemy opartą na faktach historycznych opowieść zatytułowaną *Albert Bobowski. Renegat polski. Powieść historyczna od roku 1670 do 1675*, wydaną w roku 1829 we Lwowie. Autor, jak sam zaznaczył, „Osnowę do powieści niniejszej wyjął z wiadomości biograficznych o Bobowskim[22], ale resztę osnował z podania ustnego". W wersji Jaszowskiego renegat Bobowski szczerze żałuje swojej konwersji i choć sam na łono chrześcijaństwa nie powraca, to wydaje swoją córkę Fatymę za polskiego katolika i szlachcica i tym samym zostaje bohaterem, za sprawą którego religia chrześcijańska w jej sarmackiej odmianie tożsamościowej „antymurale" odnosi symboliczne zwycięstwo nad islamem.

W historiach chrześcijańskich męczenników, którzy oddali życie za wiarę, konwersja i sfera seksualności ściśle się łączyły z postaciami kobiet. Ich cielesna nienaruszalność symbolicznie wiązała się z wiarą, a skuteczny opór przed próbą gwałtu ze strony muzułmanina był jednoznaczny z odrzuceniem konwersji i pozostaniem prawą chrześcijanką. Przykładem może być święta Dorothea ze sztuki Thomasa Dekkera i Philipa Massingera *The Virgin Martyr* [Dziewica męczennica, 1622]. Z kolei tragikomedia Roberta Daborne'a *A Christian Turned Turk* [Chrześcijanin, który się poturczył, 1612] opowiada o konwersji na islam pirata Johna Warda i ukazuje imaginatywne zerwanie z religijną tożsamością.

W przypadku większości dramatów poruszających wątek miłości chrześcijanina do muzułmanki lub odwrotnie, *happy end* był symbolicznym tryumfem wiary katolickiej nad islamem, gdyż stroną ulegającą bywały postaci kobiety muzułmanki lub mężczyzny muzułmanina, którzy ostatecznie przyjmowali wiarę chrześcijańską. Z religijnej perspektywy chrześcijańskiej islam bywał demonizowany i przedstawiany jako ogromne zagrożenie w przekonaniu, że oddziaływanie literatury pisanej w tym duchu ukróci odpływ chrześcijan do islamu.

Konwersje kobiet i dzieci

Przyjęcie islamu było momentem przełomowym w życiu niewolnika, brańca, jeńca czy niemuzułmanina poddanego sułtana, gdyż w dalszej perspektywie gwarantowało poprawę losu. Na podstawie rejestrów sądów szariackich z XVII wieku Marc Baer dowodzi, że dla wielu kobiet w społeczeństwie osmańskim konwersja na islam była swoistym rytuałem przejścia (*rite de passage*), pewnego rodzaju emancypacją. Zarówno kobieta wolna, jak i niewolnica mogły bronić swojej podmiotowości w świetle prawa muzułmańskiego, gdyż konwersja miała swoje natychmiastowe konsekwencje społeczno-prawne (Baer 2004b: 425–458, zwłaszcza: 427). Kobiety niemuzułmanki także

[22] Następny rozdział, patrz s. 88.

korzystały z sądów muzułmańskich, jednak w przypadku niewolnic konwersja była jedynym sposobem uwolnienia się od roli nałożnicy i zyskania statusu żony oraz matki. W przypadku kobiety, która konwersją negocjowała swoje prawo do dzieci poczętych z mężem niemuzułmaninem, mogła ona liczyć na to, że po zmianie religii sąd przyzna jej opiekę nad dziećmi. Dzieci, które pozostawały z matkami chrześcijankami, gdy ojciec muzułmanin je opuścił lub zmarł, zabierano na naukę islamu do domów wybranych lokalnych muzułmanów (Adıyeke 2008: 208)[23].

Dzięki religijnej elastyczności społeczeństwa osmańskiego kobiety miały szansę na zmianę swojej sytuacji społecznej. Wnioskując o interwencję sądową, dopominały się o swoje prawa do podmiotowości (Baer 2004b: 428). Jednak, jak zaznacza Baer, świeżo po konwersji znajdowały się w trudnym trybie przejściowym, który możemy określić jako liminalny. Wyzwalając się z patriarchalnych więzi swojej społeczności, kobieta wchodziła w nowe, nie zawsze dla niej korzystniejsze. Należy zauważyć, że mężczyźni, którzy przechodzili konwersję, czy to chrześcijanie, czy żydzi, zawsze byli decydentami w sprawie religii dzieci i nie budzili takiego zainteresowania. Pod względem obyczajowym, od momentu przyjęcia islamu kobieta podlegała kontroli w sferze pożycia seksualnego, a jako muzułmanka musiała je współdzielić tylko z mężczyzną muzułmaninem. Dozór tego typu nie dotyczył mężczyzny, któremu szariat zezwalał na utrzymywanie stosunków z niemuzułmankami.

Wiele kobiet z grup niemuzułmańskich decydowało się na konwersję po to, aby przerwać dotychczasowe małżeństwo, zwłaszcza w przypadku tych aranżowanych, nieudanych związków, a także, gdy doświadczały przemocy ze strony mężów. Podczas konwersji współmałżonkowie byli trzykrotnie pytani, czy chcą przejść na islam, a jeśli odmawiali, małżeństwo bywało uznawane za anulowane, wówczas kobieta konwertytka automatycznie stawała się rozwódką (Baer 2004b: 425–458). Zdarzały się też odnowienia aktu małżeństwa (*tecdid-i nikâh*) i była to procedura dla mężczyzn, którzy przeszli na islam. Tak na przykład Rıdvan, który przeszedł na islam w grudniu 1656 roku, odnowił swój ślub z żoną o imieniu Hortaca (Adıyeke 2008: 206).

Niekiedy konwersja była traktowana jako powód do niedotrzymania sądowych ustaleń. W roku 1847 w dniu 8 czerwca za opłatą 30 para do kazaskera, wojskowego sędziego w Rumelii, europejskiej części Imperium, korzystając z pośrednictwa tłumacza, niejaka pani Hatice, była żona polskiego żyda Ishaka, producenta obuwia ze Stambułu, składa pismo jako poszkodowana postępowaniem męża, który rozwiódł się z nią na podstawie niesłusznych oskarżeń i dodatkowo argumentując jej konwersją na islam, nie zapłacił przyznanych alimentów w wysokości 50 tysięcy kuruszy[24].

---

[23] Tak stało się w roku 1707, gdy zgodnie z rozkazami gubernatora Krety Numana Paszy dzieci ze wsi Rethymno, Amari i Ayovasili zabrano do Kandii na naukę.

[24] BOA. A.} MKT. 84-57-01.

Niektóre konwersje były podyktowane chęcią uzyskania prawa dziedziczenia. I tak jedna ze spraw sądowych w roku 1664, zanotowanych przez Nuriego Adıyeke, opisuje roszczenia Zempete, córki Maptopo z dystryktu Amari, której brat Hüseyin (dawniej Corci) przeszedł na islam w momencie śmierci rodziców, po czym odmówił uwzględnienia należnej siostrze części schedy po ojcu, argumentując tym, że jest ona chrześcijanką (Adıyeke 2008: 208). Inny przypadek opisuje nowego muzułmanina, który pozwał swojego brata o przywłaszczenie sobie całości spadku po rodzicach z racji jego przejścia na islam. Wiele żydówek i chrześcijanek decydowało się na konwersję nie tylko po to, by uzyskać rozwód, ale także otrzymać zgodną z muzułmańskim prawem (natomiast nierespektowaną przez prawo żydowskie i chrześcijańskie) wypłatę odłożonej na wypadek śmierci lub rozwodu części wiana (osm. *mehr-i müeccel*, gr. *drahoma*) (Baer 2004b: 434).

Te dzieci, które w momencie konwersji ojca miały poniżej siódmego roku życia, były uważane automatycznie za konwertytów poprzez ich afiliację z ojcem. Zgodnie z prawem muzułmańskim dzieci niepełnoletnie, zarówno płci męskiej, jak i żeńskiej, przechodziły na islam automatycznie na skutek konwersji ich rodziców. Jednocześnie oczekiwano, aby potwierdziły swoją konwersję, gdy osiągną pełnoletność. Jeśli odmawiały, były więzione i bite, lecz nie zabijane, podczas gdy dorosłych dobrowolnych apostatów mężczyzn karano śmiercią, a kobiety więzieniem i biciem (Krstić 2011: 155–156).

Co więcej, w XVIII wieku przy konwersji nieletniego nie uczestniczyła już żadna dodatkowa strona, nie było obowiązku obecności opiekuna prawnego dziecka. Uważano, że skoro konwersja na islam przynosiła dziecku korzyść, to proces ten winien być postrzegany jako otrzymanie daru lub jałmużny, których przekazanie jest prawnie dozwolone (Eyal Ginio, *Childhood, mental capacity and conversion to Islam in the Ottoman state*, w: „Byzantine and Modern Greek Studies" 2001, vol 25, s. 90–119; cyt. za Deringil 2012: 55)[25]. Przymusowe konwersje musiały się zdarzać często, gdyż niemuzułmańskie duchowieństwo oraz przedstawiciele tych społeczności często występowali do sądu. Zaczęły więc krążyć poufne dyspozycje w postaci fermanów, które przestrzegały przed nakłanianiem dzieci do przejścia na islam (Deringil 2012: 52).

Konwersja przymusowa, zwłaszcza dzieci, została zakazana edyktem z 1856 roku, jednak trzy lata później Ministerstwo Sprawiedliwości i Sekt Religijnych w 1859 roku, na skutek kontynuacji nieprawidłowości, wprowadziło do obiegu kolejny nakaz. Pojawiły się wtedy skargi: „pomimo iż wysłano do wszystkich władz niezbędne rozkazy w sprawie uregulowania konwersji niemuzułmanów na islam, z różnych miejsc dochodzą do nas raporty o złych praktykach" (Deringil 2012: 54). Dalej czytamy: „wiele osób niczego naprawdę nie wiedząc o swojej religii, błędnie postępuje. Siłą i strachem zmusza

[25] Ginio odnosi się do traktatu Ibrahima al-Halabiego (1460–1549), znanego pod tytułem *Multaqā al-abhur*.

chrześcijan do przejścia na islam"[26]. Następnie wymieniono wszystkie proceduralne etapy konwersji z zaznaczeniem, że konieczna jest obecność najwyższego duchownego poprzedniej społeczności religijnej kandydata oraz jego rodziców lub najbliższych krewnych. Wszyscy mieli być przepytani przez miejscową administrację. Formalności zaczęto przeprowadzać w siedzibie władz miejskich w obecności duchownego pierwotnej grupy wyznaniowej konwertyty oraz kadiego. Obaj świadczyli o dobrowolnym charakterze konwersji. Dokument zatwierdzający zmianę wiary musiał być podpisany przez przedstawicieli oficjalnej władzy obu grup. Odradzano pośpiech. Jeśli duchowny chrześcijański lub bliscy konwertyty nie mogli się stawić osobiście, należało na nich zaczekać. Pojawiła się też nowa klauzula, aby konwertyta i jego najbliżsi krewni byli umieszczani w oddzielnych pomieszczeniach, by uniknąć odwodzenia potencjalnych konwertytów od zamiaru konwersji. Dopiero po tym, jak konwertyta ponownie wyraził chęć zmiany wiary z własnej woli i był w pełni tego świadomy, procedurze stawało się zadość. Cały proces spisywano w postaci raportu (*mazbata*), podpisywanego i stemplowanego przez członków rady: muzułmanów i niemuzułmanów. Zaświadczenie o konwersji należało dodatkowo zarejestrować w Ministerstwie Sprawiedliwości i Sekt Religijnych, a raport publikowano w prasie. Jeśli konwertyta był niepełnoletni i upierał się przy zamiarze konwersji, miał być odsyłany do swoich krewnych. Nakaz jasno przedstawiał, że celem tego procesu było „usunięcie wszelkich wątpliwości i podejrzeń ze wszystkich stron" (*asıl maksad her tarafin eşkal ve¸sübhatını def' etmek*)[27].

Po roku 1856 dzieci, których jedno z rodziców było konwertytą, miały prawo wyboru wyznania po ukończeniu szesnastego roku życia. Według Kościoła greckiego i ormiańskiego wiek należało liczyć od momentu przyjęcia chrztu, a według władzy osmańskiej od momentu wydania aktu urodzenia. Stąd wynikały sprzeczności w określaniu minimalnego wieku konwersji i dojrzałości przez patriarchaty ormiański i grecki oraz Radę Stanu[28]. I tak w roku 1913 minimalny wiek dopuszczanych do konwersji dla obu płci wzrósł od piętnastego do dwudziestego roku życia (Deringil 2012: 57).

Zdarzało się, że fakt poddania przymusowej konwersji dzieci zgłaszały dopiero jako dorośli. Wyrażając wolę zmiany religii jako argument podawały, iż w dzieciństwie konwertowano je na islam pod przymusem. Takie przypadki wśród greckiej społeczności na Krecie przytacza Nuri Adıyeke. I tak w roku 1706 pewien Yorgi ze wsi Açiparos (lub Açipades), syn Recepa, który to ojciec trzy lata wcześniej został muzułmaninem, wyznał, że stał się nim tylko dlate-

---

[26] Deringil 2012: 54 cytuje dyspozycję Ministerstwa Sprawiedliwości i Grup Religijnych z dnia 6 lipca 1859; BOA YEE 31/18, 7 Muharrem 1276.

[27] Dokument BOA YEE 31/18 z 6 lipca 1859; za Deringil 2012: 55.

[28] Specjalne rozporządzenie dotyczące rejestracji ludności (Sicilli Niifus Nizamnamesi) zostało zatwierdzone w 1881 roku, od 1897 roku wprowadzano więcej informacji do aktu urodzenia (Karpat 1978: 237–274; Şaşmaz 1995: 289–305).

go, że jako jeszcze nieletni znajdował się wówczas pod opieką swojego ojca. Zadeklarował, że nie akceptuje tej konwersji i teraz, gdy jest dorosły, pragnie powrócić do swojego poprzedniego wyznania, i jednocześnie chce, aby zarejestrować go w sądzie jako chrześcijanina (Adıyeke 2008: 205, CRR, 55: 19).

W przypadku dzieci dla legitymizacji konwersji kluczowym było ustalenie wieku dojrzałości. Tradycyjnie zanim rejestrowano narodzenie dziecka w urzędzie, ich dojrzałość (*büluğ*) określano na podstawie oceny wizualnej. Podczas gdy muzułmańska jurysdykcja określała dojrzałość jako wiek posiadania umiejętności „rozróżniania", sama dojrzałość była ustalana na podstawie zmian fizycznych. Zdolność intelektualna (*rüşd*) była trudna do sprecyzowania, gdyż w tym zakresie nie istniały kryteria obiektywne (Ginio: 2001; cyt. za Dernigilem 2012: 43).

W przypadku dziewcząt, które stawiały się na ceremonię z zasłoniętymi twarzami, dla ustalenia tożsamości należało je odsłonić. Ostrożność zachowana wobec dzieci na progu pełnoletności wynikała z licznych donosów o poddawaniu dzieci nielegalnym konwersjom po uprzednim ich uprowadzeniu. Te doniesienia były sygnalizowane przez patriarchat grecki. Dzieci bywały też przetrzymywane w domach imamów i przekonywane do namawiania na konwersję swoich rówieśników, pełniły zatem funkcję swego rodzaju przynęty. Akt taki uważano za niezgodny z prawem i doradcy prawni ubolewali nad pobłażliwą postawą władz lokalnych wobec karania takich czynów, krytykowano zwłaszcza porwania młodych dziewcząt i przymuszanie ich do konwersji.

Z perspektywy społeczności, która traciła swojego wyznawcę, taką konwersję traktowano jako symboliczny gwałt na honorze całej wspólnoty (Deringil 2012: 3). Zwłaszcza, jeśli konwertyta/apostata był kobietą lub dzieckiem. W tym sensie konwersja przybrała formę transgresji, która z jednostki uległa rozszerzeniu na całą społeczność, czy nawet, jak to interpretowały idee narodowościowe w XIX wieku, na cały naród.

ROZDZIAŁ IV

CHARAKTERYSTYKA KONWERSJI NA ISLAM W XVII, XVIII i XIX WIEKU. STUDIA PRZYPADKÓW

Już od drugiej połowy XVI wieku i wyraźniej w niespokojnym wieku XVII zaczęły się rysować granice pomiędzy społecznościami wyznaniowymi. Wczesnoosmańska postawa religijna i kulturowa została zastąpiona neofundamentalistyczną salaficką falą konserwatywnej retoryki, atakującej nie tylko chrześcijan i żydów, ale także sufich oraz kobiety i kręgi bardziej liberalne (Peirce 2010: 85). To także okres wielu wojen toczonych przez Wysoką Portę i przy tym rozkwitu „handlu niewolnikami", zasilanego najazdami Tatarów krymskich. W rezultacie do Imperium napływali jeńcy (*esir*) z południowych ziem Rzeczypospolitej i wielu z nich dotykała przymusowa konwersja.

Dlatego w atmosferze religijnego konserwatyzmu już w siedemnastowiecznym państwie osmańskim konwersja przestała być tylko prostym gestem. Zachowawczą i nietolerancyjną atmosferę na dworze za czasów sułtanki Hatice Turhan (1627–1683) i jej syna Mehmeda IV, wspierającego ruch kadyzadelich[1], oddaje przykład niełaski, w jaką popadł pałacowy lekarz, żyd Mojżesz, syn Rafaela Abravanela. Warunkiem utrzymania posady w charakterze sułtańskiego medyka było jego przejście na islam. Zażądała tego sułtanka Hatice, podkreślając, że nie obchodzi jej medyczna wiedza Mojżesza, nawet jeśli jest ona imponująca. Uznała, że konwersja na islam jest konieczna, aby ponownie uzyskał dostęp do sułtana Mehmeda IV i mógł go leczyć. Wydawać by się mogło, że w XVII wieku „bycie muzułmaninem" oznaczało wyglądać jak muzułmanin, czyli założyć turban i kaftan zgodnie z nauką islamu. Jednak zalecana przez Hatice Turhan transformacja miała dotyczyć także ducha, należało się oczyścić z „żydowskości" i dopiero wtedy ponownie można było zasłużyć na zaufanie i uzyskanie ponownej możliwości „medycznego dotykania" sułtana. W ten sposób „żydowski dotyk", który przedtem miał być życiodajny, teraz okazał się być tabu. Mojżesz Abravanel stał się więc Hajatizade (Hayatizade). Dalej jego ród, już jako muzułmański, cieszył się licznymi względami.

---

[1] Patrz s. 64–65.

Do tego stopnia, że jego syn w 1733 roku otrzymał pozycję przełożonego prywatnych lekarzy władcy, a wnuk, Mehmed Emin Hajatizade, sprawował do 1748 roku funkcję szejchulislama, najwyższego religijnego autorytetu w imperium (Baer 2008: 135).

To tylko jeden z licznych przykładów, jak pod koniec XVII wieku, gdy muzułmańskie społeczeństwo osmańskie stawało się coraz bardziej konserwatywne, wobec nowych członków gminy muzułmańskiej zwiększono wymagania. Synkretyzm przestał podlegać tolerancji. Oczywiście fakt ten zmienił naturę konwersji, o czym świadczy pojawienie się odpowiednich ceremonii i dokumentowanie konwersji. Do nich należały, odnotowane przez Antona Minkova, podania z drugiej połowy XVII wieku o strój *kısve bahası* (Minkov 2004) oraz autonarracje konwertytów. Wszystkie te elementy zdecydowanie formalizowały proces i różniły się od osobistego wyznania wiary – szahady, i rytualnego poddania się woli sułtana. W przypadku Mehmeda IV, który słynął z zamiłowania do polowań, zdarzało się, że napotkani na jego drodze chrześcijanie konwertowali na islam przed jego obliczem podczas polowań. Był symbolem dynastii, gazim, który głosił chwałę islamu. Historie o bezpośredniej roli sułtana w konwersji poddanych zawierały kroniki. O konwersjach w Tracji i Bułgarii podczas polowań i na trasie wypraw wojennych Mehmeda IV wspomina (żyjący w latach 1630–1692) Abdi Pasza w swojej kronice *Tarih-i Nişancı Abdurrahman Paşa* (Kronika Sekretarza Pieczęci Sułtańskiej Abdurrahmana Paszy) (Baer 2008: 194). O częstotliwości takich aktów wiemy także z relacji Johna Covela (1638–1722), kapelana przy poselstwie angielskim w latach 70. XVII wieku. Covel opisał procesy konwersji, przeprowadzanych w obliczu sułtana i wezyra Fazyla Ahmeda Paszy, które polegały na symbolicznym geście zrzucenia chrześcijańskiego nakrycia głowy (Baer 2008: 189), podniesieniu dłoni lub palca, wypowiedzeniu szahady, zapisu o przydziale nowego stroju. Anglik wymienił liczbę dwustu prozelitów nawróconych w ciągu trzynastu dni. Osmańskie źródła archiwalne w Bibliotece Narodowej w Sofii [2] zawierają informacje o setkach konwersji chrześcijan i żydów w obliczu tego sułtana w latach 1654–1686. Jeden z dokumentów wspomina o konwersji 379 osób w ciągu jednego roku od lata 1679 do końca wiosny 1680 (Baer 2008: 294).

Dalsza sekularyzacja i biurokratyzacja konwersji nastąpiła wraz z tanzymatem. Kolejnym krokiem był zakaz egzekucji apostatów, wydany w 1844 roku oraz edykt z 1856 roku, który wprowadzał „wolność religii" i zakaz nazywania „niewiernego niewiernym" (*gâvura gâvur demek yasak*). Mimo to w okresie ostatniego ćwierćwiecza XIX wieku konwersje były częstsze. Wskazują na to dane z osmańskich archiwów. Procedura była bardzo zbiurokratyzowana

---

[2] Baer powołuje się na materiały: *Sources ottomanes sur les processus d'Islamization aux Balkans.* Traduction des documents A. Velkov et al. Serie sources 2. Sofia: Éditions de l'Academie bulgare des sciences, 1990, s. 35–37.

i wymagała ścisłego stosowania się do zasad zgodnie z wymaganiami szariatu i prawnej szkoły hanafickiej. O tym, że mimo wszystko niektóre konwersje odbywały się z naruszeniem wymogów, wiemy z licznych skarg, które nadchodziły do urzędu spraw wewnętrznych z prowincji. Specjalny nacisk kładziono na podkreślanie dobrowolności konwersji, przy czym zmiana wyznania muzułmańskiego na chrześcijańskie nadal nie była tolerowana.

Zjawiskiem interesującym nas w sposób szczególny będzie konwersja polityczna słowiańskich i węgierskich żołnierzy, byłych powstańców z Wiosny Ludów – poddanych Rosji i Austrii, a potem kolejna fala żołnierzy z wojny krymskiej (1853–1856), traktowanych przez rządy ich państw jako dezerterzy. Duża grupa tych przybyszów uznała konwersję za zabieg konieczny, aby uniknąć deportacji do kraju i uzyskać respekt w szeregach osmańskiej armii.

Do licznych konwersji doszło także po atakach na ludność ormiańską w latach 1894–1897 (Deringil 2012: 344–71). W 1895 roku wielka liczba reprezentantów tej społeczności (dwieście domostw) przeszła na islam w miejscowości Birecik (płd.wsch. Anatolia). Po wysłaniu odpowiedniej komisji, składającej się z Geralda Fitzmaurice'a (1865–1939), dragomana ambasady brytyjskiej, i osmańskich urzędników, w tym walego Aleppo Raufa Paszy, poinformowano, że Ormianie przyjęli islam powodowani obawą na skutek ostatnich wydarzeń i do momentu ustania zagrożenia nie mają zamiaru powracać do wiary chrześcijańskiej. Ich niepokój związany był z reakcjami sunnickiej ludności kurdyjskiej. Członkowie komisji nie byli zgodni co do tekstu raportu; dla strony muzułmańskiej ważne było, by nowi wyznawcy w przyszłości nie porzucili islamu i nie wrócili do starej wiary. Po jakimś czasie ustalono wersję, że „konwertyci w chwili obecnej nie wyrażają chęci porzucenia islamu". Pod dokumentem z 1895 roku, pod pieczęciami i podpisami widnieje jednak dopisek ręką osmańskiego urzędnika, że można sądzić „z ich postawy, że niektórzy mają zamiar powrócić do dawnej religii" (*bazısının eski dinlerine dönmek fikri evza'larından istidlal olunuyor*) (Deringil 1998: 87, 210).

Istotnym faktem dla spraw konwersji za panowania sułtana Abdülhamida II było zawieszenie ścisłego egzekwowania zasad szariatu w przypadku apostazji. Władze osmańskie badały przypadki przymusowej konwersji i nawet bywały skłonne ukarać muzułmanów, którzy doprowadzili do zamieszek wobec Ormian. Takie działania stanowiły podstawę wytłumaczenia ewentualnej rekonwersji chrześcijan po ustąpieniu zagrożenia.

Przypadki rekonwersji o dramatycznym przebiegu służyły za przykłady „męczeństwa za wiarę". Przytoczone przez F.W. Haslucka rekonwersje wśród greckich chrześcijan, poparte pośmiertnymi cudami uzdrowienia, prowadziły do wyświęcenia rekonwertującego męczennika. Ciężki grzech apostazji mógł zostać oczyszczony jedynie męczeńską śmiercią. Decydujący się na powrót do wiary przodków, musieli odbywać pielgrzymkę na górę Atos lub do innego centrum monastycznego w oddaleniu, wyznać grzechy, przebywać tam w odosobnieniu, a potem powrócić do miejsca, gdzie wyrzekli się chrześcijańskiej

wiary, aby tam stanąć przed kadim, zrzucić fez i zadeklarować, że wracają do starej religii (Hasluck 1929: 455). Ważny był gest zrzucenia fezu. Kadi na wszelkie możliwe sposoby namawiał na pozostanie przy islamie i dawał kilka dni na przemyślenie decyzji. Po tym czasie skazywano delikwenta na ścięcie lub publiczne powieszenie (Hasluck 1929: 456).

Mamy także świadectwa rekonwersji bez męczeńskiej śmierci. Dochodziło do niej stosunkowo często wśród Ormian. Tym, którzy chcieli wrócić do pierwotnej religii, *wali* pozwalał to uczynić pod warunkiem przeniesienia się na tereny, gdzie żyją duże skupiska ich współwyznawców, głównie do miast. Rekonwersja, czyli odejście od islamu i powrót do chrześcijaństwa, mogła być karana śmiercią jak we wcześniejszych przykładach. Jeśli chodzi o wspomnianą miejscowość Birecik, to w sprzyjającej atmosferze na fali nowych regulacji doszło tam do masowej rekonwersji. Jednak nad tym procesem czuwała władza i zagraniczni obserwatorzy. Nawet urzędnicy administracji i sądów pochodzenia ormiańskiego zdjęli fezy i otrzymali z powrotem klucze do świątyni, a ich rekonwersję osobiście dozorował sam *wali*, przysyłając także oddziały wojska z Adany. W tej sprawie z sukcesem interweniowały europejskie placówki dyplomatyczne, a historia była na tyle głośna, że przedstawiono ją w brytyjskim parlamencie (Deringil 2012: 292–293).

W przypadku apostazji od islamu i powrotu do poprzedniej religii pojedynczych osób na prowincji, „rekonwertyta" był odsyłany do innej miejscowości, często do Stambułu. Jednocześnie pozorowano jego ucieczkę w trakcie „zsyłki" lub osadzano go w więzieniu do czasu, aż sprawa ucichnie. Rozgłosu unikano także ze względu na „wyczulenie" w tej kwestii ze strony zagranicznych ambasad i dyplomatów (Deringil 2012: 62)[3]. Oddzielenie od lokalnej społeczności było ważne ze względu na niebezpieczeństwo linczu. W XIX wieku Ormianie konwertyci na islam, pragnący powrócić do swojej pierwszej religii, figurowali jako ludność niezarejestrowana (*nüfus-u mektume*). Taka praktyka pozwalała, żeby po przyniesieniu odpowiedniego dokumentu z ormiańskiego patriarchatu, świadczącego o tym, że podczas urodzin dane osoby nie były zarejestrowane, wpisywać je ponownie do rejestru ludności niejako od nowa, co umożliwiało zatajenie faktu ich apostazji (tur. *irtidat*) (Deringil 2012: 253).

Motywacja konwersji w XIX wieku była rozmaita. Począwszy od całkowicie świadomego aktu polskiego szlachetnie urodzonego rewolucjonisty, który jako uchodźca schronił się w Imperium w 1848 roku i przeszedł na islam w celu uniknięcia wydania władzom carskim (czyli poddał się konwersji

---

[3] Na podstawie dokumentu z 30 października 1844 (BOA Irade Dahiliye 4627, 17 Şevval 1260) skierowanego z ramienia Wielkiej Porty do miszira (*müşir* – marszałek) Rumelii, Reszyda Paszy, Deringil uważa, iż ze względu na zainteresowanie ze strony zagranicznych mocarstw i społeczności apostatów, którzy obserwowali dalsze losy takiej osoby, owe pozorowane ucieczki nie mogły być jednoznaczne z zamordowaniem apostaty.

politycznej), czy ormiańskiego biskupa, który konwertował z miłości, aż po francuskiego hazardzistę, uciekającego przed odpowiedzialnością za długi.

Jest też grupa „poturczeńców", nazywanych przez Deringila oportunistami i „konwertytami wiecznego upokorzenia" (*humble pie conversions*). Do nich należał Antoni Iliński, który przyjął islam w 1847 roku. Był jednym z tych, dla których wyjazd do Imperium był tańszą alternatywą w porównaniu z emigracją do Ameryki (Deringil 2012: 176). Tym samym przypominał tych dziewiętnastowiecznych „awanturników", chroniących się w Imperium jako ludzie eksperymentujący z różnymi wyznaniami i tożsamościami. Iliński nie zastanawiał się długo, wiedział, że jeśli chce pozostać w Turcji, musi stać się muzułmaninem.

Polscy emigranci konwertyci tego okresu trafili na czasy, kiedy przyjęcie islamu, nawet jeśli powierzchowne i formalne, czyniło z nich pożytecznych poddanych sułtana. Dla niektórych zmiana wiary była tylko kamuflażem, dla innych koniecznością dziejową albo biletem do wielkiej przygody, dla jeszcze innych pogłębioną konwersją i transgresją kulturową, o czym będzie w ostatnim studium przypadku.

W dziejach Imperium różni poddani przyjmowali islam, tak na przykład wspomniani już Ormianie dla ratowania życia podczas pogromów w Anatolii w XIX wieku i później. Była też „dyskryminacja dnia codziennego", zdarzały się codzienne „przykrości", jak stygmatyzacja określeniami, którymi określano pośmiertnie innowierców: *mürd* ('zdechły, padlina') zamiast *merhum* ('ten, który osiąga pokój Boży'), lub restrykcje dotyczące kolorów i strojów (zielony był zarezerwowany tylko dla muzułmanów), zakaz dosiadania konkretnych zwierząt (konie, wielbłądy); drobne przytyki, które dla wielu wrażliwszych stawały się wystarczającym powodem do konwersji (Deringil 2012: 14).

Konwersja ma charakter transgresyjny. Zwłaszcza ta, która jest wynikiem duchowych poszukiwań. Trudno jednak nie dostrzec transgresji także w przypadkach omawianych w tej pracy konwersji przymusowej, formalnej i politycznej. Mimo powszechności zjawiska i sprzyjającej temu procesowi elastyczności struktur osmańskich, konwersja, nawet ta formalna, miała w swoim procesie charakter transgresywny. Zarówno konwersja głęboka, jak i powierzchowna przynosiła podobne konsekwencje społeczne. Zmieniała bowiem codzienną rutynę konwertyty, wymagała od niego nauki nowego języka sacrum, nowej terminologii religijnej, narzucała nowy strój i sposób „noszenia się". W pewnym sensie narzucała także nową choreografię rytuałów i modlitw, gdyż islam wymaga fizycznego zaangażowania całego ciała w praktykę modlitewną. Zmieniała także przyzwyczajenia żywieniowe konwertyty, chociażby poprzez zakaz jedzenia wieprzowiny czy spożywania alkoholu. Ci, którym zależało na zachowaniu wiarygodności konwersji, otaczali się znajomymi spośród nowych współwyznawców. Jak widać z powyższych przykładów, konwersja miewała też poważne konsekwencje rodzinne. Niekiedy wymagała rozwodu, jeśli współmałżonek nie chciał porzucić dawnego wyznania,

i skutkowała oddaleniem dotychczasowych bliskich. Zmiana statusu wprowadzała nową społeczną afiliację. Niektórym ofiarowywała jednak nowe życie i nowe możliwości.

XVII wiek: Wojciech Bobowski, Bobovius, Ali Ufkî Bej, czyli dragoman i *homo ottomanicus* w opałach „przymusowej" transgresji

„Porwany za młodu"

Nagi, bosy i bez domu, biedny, z odsłoniętą głową/
Przybyłem tu, w obce strony, ludzie zwą mnie Ali Ufkî/,
Jestem z Bogiem i dla Niego/
Ja i moje dobre imię – wszystko zależy od Niego

Ali Ufkî (Elçin 1976: 4)[4]

Gdyby zacząć od momentu selekcji jeńców porwanych przez Tatarów, kiedy osmański hodża szukał talentów, dopatrując się znaku szczęścia (*sa'adet emareti*) na czołach pojmanych, przerażonych chłopców, niewątpliwie ujrzał go na czole młodego brańca spod Lwowa[5], Wojciecha Bobowskiego[6]. Urodzony prawdopodobnie w 1610 roku, został porwany przez Tatarów około 1630 roku, a potem sprzedany Turkom. Orientacyjną datę 1630 potwierdzają okoliczności historyczne, gdyż w latach 1633–1634 doszło do potyczek polsko-osmańskich. Według Franciszka Siarczyńskiego Bobowski został uprowadzony prawdopodobnie w roku 1624, podczas najazdu Kantymira Murzy (Siarczyński 1828: 92). Nic też nie wiadomo, czy później rodzina próbowała go wykupić z niewoli. Na podstawie zapisków szwedzkiego dyplomaty Rålamba uznano, że Bobowski zapewne pochodził z rodziny protestanckiej,

---

[4] *Çağa çıplak baş açık yalınayak geldim garib* […] */ Bunda geldim garib Ali Ufk*î *derler bana/ Budan özge dahi benim ad ü sanım kandedir*. […]: [Także jestem tu obcy, moje imię i moje jestestwo, i dobre imię jest z Nim]. W rzeczywistości jest to parafraza autorstwa Bobowskiego utworu Eşrefoğlu Rumiego (zm. 1484). Pojawiające się w utworze słowo *garip*, *garibi* jest charakterystyczne dla poezji osmańskiej, sufickiej (ar. *ġurbet* – *ġarābet*, 'oddalony od ojczyzny'; 'obcy', 'nieszczęsny', 'samotny', 'tułający się'). Podkreśla stan przybysza z daleka.

[5] Istnieje wersja głosząca, że Bobowski pochodził ze wsi Bobowa w województwie małopolskim. Wynika ona z zapisu tytułów biogramów o Bobowskim (Babinger 1935: 156; Siarczyński 1828: 89; Pawlina 2017: 150). Istnieje również hipoteza o ormiańskim pochodzeniu Bobowskiego jako Kirkora Babowicza (Zajcev 2009: 512).

[6] Wojciech Bobowski, znany też jako Albertus Bobovius Leopolitano, Ali Bey, Ali Ufkî Bey Santuri, 'Abd Allāh al-Ifranğī ('Frank, Europejczyk').

kalwińskiej[7]. W trakcie porwania musiał być wyrośniętym chłopcem lub nawet młodzieńcem, gdyż posiadał gruntowane muzyczne wykształcenie. Jak zauważyła Judith I. Haug (Haug 2016: 179–190), biorąc pod uwagę terminologię i język użyty w notatkach muzykologicznych w zbiorach jego autorstwa, wiedza Ufkiego z zakresu teorii muzyki europejskiej zdobyta w dzieciństwie/młodości wskazuje na przekaz za pośrednictwem włoskiego, stąd przypuszczenia, że był kształcony przez włoskojęzycznego nauczyciela lub/i w kolegium jezuickim[8].

Warto zauważyć, że w XVII wieku Lwów był znanym centrum oświaty i nauki. Niewiele wiemy o rodzinie Bobowskiego i chociaż nie pochodził z rodziny mieszczańskiej, to dla oddania postępowego ducha miasta Lwowa można przytoczyć za Łozińskim, że prawie każda lwowska rodzina mieszczańska wysyłała synów na studia do Krakowa, Rzymu, Padwy lub Bolonii, a wielu kupców lwowskich posiadało stopnie naukowe. „Każdy większy kupiec był doktorem filozofii, a każdy doktor praw lub medycyny także kupcem" (Łoziński 1890: 2).

Jakiego pochodzenia był zatem Bobowski? Szlacheckiego, ziemiańskiego, mieszczańskiego? Franciszek Siarczyński w *Wiadomości o Wojciechu Jaxie z Bobowej czyli Hali-Beiu Terdziumanie Paszy Machometa IV* zastanawiał się, czemu Bobowski Wojciech/Woyciech/Albert/ jako osoba szlachetnie urodzona nie został z imienia uwzględniony w *Koronie Polskiej* Kaspra Niesieckiego, skoro wymieniony jest w księgach wielu zagranicznych autorów, jak Paul Rycaut (Siarczyński 1828: 103). Zgodnie z ustaleniami Agaty Pawliny, Woyciech nie pojawia się ani w wydaniu *Korony* z 1728, ani w wydaniu z 1839 (Pawlina 2017: 151).

> Lubo Niesiecki naszego Woyciecha Bobowskiego pewnie z powodu, iż się w Turczech zbisurmanił, sądząc, iż by przez to zacnemu i możnemu domowi Bobowskich uchybił, w opisaniu ich rodu nie wspomniał, należał on jednak niewątpliwie do tychże samych Jaksów, którzy od włości Bobowéy miasteczka położonego w Sandeckiém nad rzeką Białą, a które dotąd prawie w rodzinném ich posiadaniu zostaie, nazwę swą wzięli. Słynął dom ten z dawna w Polszczy waleczności swej przewagami. [...] Jakich miał Woyciech rodziców, wiedzieć nie można, ani iaki los zaprowadził ich na Ruś, gdzie nasz Bobowski we Lwowie wziął życie. Na Rusi on w młodym wieku w czasie naiazdu Tatarów, od nich w plon zabrany, w niewolę turecką do Stambułu się dostał (Siarczyński 1828: 91–93).

---

[7] To stwierdzenie sformułował jako pierwszy szwedzki poseł Claes Rålamb, który zatrudnił Boboviusa w roli mediatora przy zakupie manuskryptów orientalnych. Rålamb podał jednak wiele informacji niezgodnych z obecnym stanem wiedzy o życiu Bobowskiego. Twierdzi, że był sipahim i spędził w seraju dziesięć lat (Rålamb 1732/5: 671–716, zwłaszcza 703; Haug 2013: 375).

[8] Kolegium jezuickie zostało założone we Lwowie w 1608 roku, Jan Kazimierz w 1661 roku nadal mu prawa akademickie. Być może właśnie do tego kolegium uczęszczał Bobowski (Pawlina 2017: 154).

Wzmianka u Niesieckiego dotyczy tylko Mikołaja Bobowskiego herbu Gryf, który w 1653 roku z sejmu brzeskiego miał zostać wyznaczony na *praesidium* miasta Lwowa oraz mowa jest o tym, iż w 1630 roku byli trzej rodzeni bracia Bobowscy: Marcin, Jędrzej i Bernard (Niesiecki 1839: 179).

Tak więc może Siarczyński podjął próbę zrehabilitowania „bisurmana", gdy zamieściwszy życiorys Bobowskiego świadomie podkreślił jego liczne koneksje z uczonymi i dyplomatami zagranicznymi.

Po dostaniu się do niewoli, Bobowski przeszedł drogę typową dla brańców i jeńców z jasyru. Dzięki licznym zdolnościom w latach 1640–1650, za czasów sułtana Murada IV (1623–1640), trafił do osmańskiej szkoły pałacowej Enderun[9] i zdobył tam gruntowne wykształcenie. Według jego własnej relacji wiemy, że przebywał w seraju także za czasów panowania sułtana Ibrahima I (1640–1648) i Mehmeda IV (1648–1687). Jako niewolnik, który miał służyć sułtanowi, przeszedł obowiązkową konwersję na islam, otrzymał nowe imię Ali Ufkî i został obrzezany. Literalnie Ufkî oznacza w osmańskim ‘ten, kto pochodzi spoza horyzontu', ‘obcy' i tym samym imię to sugerowało obce korzenie Ufkiego (Haug 2013: 374).

Pałacowa edukacja i skrawki historii osobistej

> *Câmi'uhu Ali Ufkî Cihân-dîde/ Zi dest-i çarh bes sahtî keşîde/ Zi âlem germî vu serdî çeşide/ Çunîn yâft resm-i cihân-ı duruşt/ Gehî puşt ber zîn ü gehî zîn be puşt*
>
> [Ali Ufkî się nazywam, świat ten cały przemierzyłem/ I ten zbiór na saz i słowo z wielkim kunsztem ułożyłem./ Z ręki losu wycierpiałem, tak słodycz jak gorycz piłem./ Raz szacunku doświadczałem, to znowu samotny byłem./ To jest prawo tego świata, niewzruszone i niezmienne:/człowiek raz na siodle siedzi, innym razem siodło niesie][10].

Gdy Ali Ufkî przebywał w szkole w Enderunie, jak każdy braniec był niewolnikiem, ale niewola ta upływała mu na intensywnej nauce. Jego życie to przykład jednej z wielu biografii poturczeńców chrześcijańskich, w tym słowiańskiego pochodzenia, którzy wykorzystali osmańską strukturę społeczną, opierającą się na „niewolnictwie", i osiągnęli sukces i spełnienie.

> Ci albowiem niewolnicy przyjąwszy wiarę mahometańską dostępują zaraz wszystkich praw i swobód muzułmańskich i będąc uwolnieni od Panów swoich, jako ich to pospolicie zwykło potykać, mogą przez szczęście lub trafunek przyjść do

---

[9] Enderûni Mektebi była szkołą pałacową, mieszczącą się w pawilonach pałacu Topkapı, w części przy trzecim dziedzińcu. Została założona w XV w. przez sułtana Murata II. Uczniowie paziowie kształcili się na przyszłą kadrą administracyjną, bądź by wstąpić do korpusu janczarów i do służby na dworze.

[10] Ufkî, *Mecmua-i Saz ü S*öz, zeszyt 244, BnF 142-b; za Elçin 1976: XVIII.

największych urzędów i godności, tak jako i ci, co się w najdawniejszych familiach porodzili (Rycaut 1678: 103).

W pałacu Bobowski został oddany do szkoły muzycznej, zwanej *meşkhane*, gdzie uczono go śpiewu i gry na instrumentach. Po dziewiętnastu latach, w roku 1657 opuścił szkołę pałacową ze znajomością, jak podają jemu współcześni, aż siedemnastu języków, w tym tureckiego osmańskiego, arabskiego, perskiego, francuskiego i włoskiego. Wcześniej już znał polski i niemiecki oraz łacinę, grekę i hebrajski. Oto jak opisał, zapewne z pewną przesadą, językowe kompetencje „Polaka" francuski podróżnik Jacob Spon:

Po turecku nazywano go Halybeg [Ali Beg], ale jego chrześcijańskie imię brzmiało Albertus Bobovius. Został przywieziony jako niewolnik z Polski, gdy był młodzieńcem. Opuścił seraj i stał się jednym ze znaczących dragomanów. Znał 17 języków, nauczył się francuskiego, angielskiego i niemieckiego tak dobrze, jakby pochodził z tych terenów (Spon 1679: 196–197).

Z kolei w tzw. *Papers on Bobovius,* opracowanych przez Hannah Neudecker (Neudecker 2005: 194)[11], autor Thomas Smith scharakteryzował Bobowskiego następująco:

[...] Jest uczonym geniuszem. Posiada doskonałą znajomość większości orientalnych języków, arabskiego, perskiego, tureckiego i, jak pamiętam, ormiańskiego, też potocznej greki i, poza łaciną też włoskiego, w których jest mistrzem.

Wyjątkowym świadectwem czasów edukacji pałacowej Bobowskiego jest sporządzony przez niego opis pałacu osmańskiego, Enderunu[12], w którym

[11] *Papers on Bobovius* – dokumenty zebrane w kolekcji angielskiego hebraisty Thomasa Smitha, znajdujące się w Bibliotece Bodleian w Oksfordzie MS. Smith 98 (Bodleian Library, University of Oxford, 19–26), z których część stanowi korespondencja Isaaca Basirego, kapelana angielskiego poselstwa, z Bobowskim. Przytoczony fragment z 21 strony rękopisu za Neudecker 2005: 194.

[12] Oryginalny tytuł manuskryptu napisanego po włosku *Serai Enderun cio*è Penetrale del Serraglio (inna wersja to: *Serai Enderum Cive Penetrale dell' Serraglio detto nuovo dei G. Stie Re Ottomani, La descrittione del loro vivere e costumi ed altri essercitii da me Alberto Bobovio*), przy czym sam manuskrypt oryginalny zaginął. Pierwszy, datowany w Perze 10 maja (lub 20 maja) 1665, jest obecnie w Harleian (Harley) Collection w British Museum, nr. 3409. Drugi, francuskie tłumaczenie części tekstu pod tytułem *Mémoires sur les Turcs*, datowane na 10 listopada 1666, znajduje się w Count Paul Riant Collection na Uniwersytecie w Harvardzie. Kolejny, skopiowany przez franciszkanina Giacomo Filippo z Rimini z kopii zaprezentowanej przez Bobovia niejakiemu Monsieur Chabert 22 września 1669, członkowi wpływowej prowansalskiej familii w Stambule, obecnie przechowywany jest w Savignano di Romagna w antologii zebranej przez zakonnika Giacomo Filippo, zatytułowanej *Curiosit*à *diverse et istoriche da legersi per passatempo nell'hore bruggiate* [Różnorodne historyczne ciekawostki do poczytania dla przyjemności w ciągu najgorętszych godzin dnia], Biblioteca dell'Accademia dei Filopàtridi, fondo Amaduzzi; jeszcze jeden jest przechowywany w Biblioteca Comunale Federiciana, Fondo Federici w Fano i wydaje się być kopią pierwszego rękopisu, gdyż opatrzony jest także datą: 20 Maja 1665; za: Tommasino 2015: 15.

spędził aż dziewiętnaście lat. W tej niezwykle cennej relacji nie przekazał szczegółów autobiograficznych, rzadko w opisach zdarza mu się użyć pierwszej osoby, a informacje na temat życia paziów odniósł do całej społeczności, tak że w jego ujęciu mają one charakter pośredni, a nie biograficzny. Ten niezwykle ważny tekst nie zachował się w wersji oryginalnej, napisanej przez Alego Beja, mamy do czynienia jedynie z wersjami powstałymi na podstawie oryginału. W tekście opublikowanym przez włoskiego podróżnika Cornelio Magni wstęp napisany został w pierwszej osobie, jakby bezpośrednio przez autora, czyli Alego Beja, dlatego zamieszczam go w tłumaczeniu na polski ze starowłoskiego:

> Ja, Alberto Bobovio, Polak ze Lwowa, wiele lat mieszkałem jako paź i pracowałem jako muzyk w seraju sułtana Ibrahima, którego stracono, i potem za panowania jego syna Mehmeda. Wiele osób opisywało wygląd seraju, ale nikt nie opisał jego wnętrza, licznych komnat, które sam miałem okazje przemierzać. Nazywa się je Enderun, jest to słowo z języka perskiego, oznacza *penetrare* (intymne), gdyż jest to najbardziej intymna część seraju, tam właśnie mieszka Królowa Matka. Stąd wywodzą się najwyżsi oficerowie, paszowie i gubernatorzy. Uczą się tu siedem lat i kiedy wyjdą z tytułem kavaliere/spahi, diuka czy agi, już tu nie powracają. Jedynie wielki mufti i wielki wezyr mają tu wstęp. Inni mistrzowie wchodzą tutaj tylko po to, aby paziom udzielać nauk, ale zaraz potem seraj opuszczają (Magni 1679: 500–502)[13].

Oto jak zgrabnie w pół zdania streszcza Albertus Bobovius swoje życie, zanim został Alim Ufkî Bejem. Nie jest to pamiętnik, lecz relacja, którą napisał były paź, świadomy tego, iż wielu cudzoziemców zainteresuje osmański pałac i życie dworu.

I tak też się stało – opis okazał się niezwykle cennym źródłem wiedzy na temat zarówno architektury wnętrza, jak i życia osmańskiego seraju. Francuskie tłumaczenie opisu Alego Ufkiego powstało z przeznaczeniem do lektury na wersalskim dworze. I co ciekawe, konstrukcja pałacu osmańskiego z XVII wieku, na podstawie opisu Bobowskiego może być porównywana z jednym z najwspanialszych siedemnastowiecznych pałaców Europy Zachodniej – Wersalem Ludwika XVII. Jednak z pewną różnicą – Topkapı miał wprawdzie ograniczoną przestrzeń, ale jak oceniają Fisherowie, porównując go z francuskim pałacem, w większym stopniu uwzględniał potrzebę wygody swoich mieszkańców. Kolejnym podobieństwem było odizolowanie społeczne obu monarszych siedzib od poddanych i zatrudnienie podobnej liczby pracowników, wahającej się pomiędzy dziesięcioma a dwudziestoma tysiącami (Fisher, Fisher 1985 [1987]: 8).

Z treści relacji nie wynika, w której część pałacu dokładnie mieszkał Bobovio. O tym dowiadujemy się wnioskując ze sporządzonego przezeń opisu

---

[13] Dziękuję Angelli Ottone za pomoc w przekładzie z języka starowłoskiego [A.A.K.].

morderstwa sułtanki Kösem, „zagospodarowanego" później przez Paula Rycauta. Jako paź Bobovio mieszkał w „Buiukoda" (tur. Büyük Oda), czyli „wielkiej komnacie" (Ali Ufkî Bey 2013: 20). W hierarchii pomieszczeń Enderunu była ona najniższa rangą obok „małej komnaty" (tur. Küçük Oda). Z opisu wydarzeń dowiadujemy się także, że ówczesnym przełożonym paziów, a więc i Alego Ufkiego, był Eigursi (Engurusi) Mustafa Pasza (Neudecker 1997: 163–192, zwłaszcza: 178). O wyglądzie wielkiej komnaty, którą na swoim szkicu Bobowski zaznaczył numerem 4, napisał tak:

> Tutaj mieszkają paziowie, którzy mają na głowach złotem wyszywane *takke*[14], żółte ciżemki lub papucie i zakładają dolamę[15]. Każdy nad uszami ma bardzo długi warkocz. Służy to ustawicznemu przypominaniu im, że na wieczność są niewolnikami (tur. *kul*) sułtana. Niegdyś także Józef (muzułm. Jusuf), gdy był niewolnikiem faraona, miał włosy splecione w taki warkocz. Dlatego paziowie uważają Jusufa za swego patrona i pira, duchowego przewodnika (Ali Ufkî Bey 2013: 24).

Autor szczegółowo przedstawia pałacową edukację, jednak bez osobistych komentarzy. Jedynie wspominając o ćwiczeniach fizycznych zaznacza, że nie był osiłkiem, ale też nie należał do ułomnych fizycznie. Nie pisze tego wprost, możemy się jedynie domyślić ze zdania, które pojawiają się w nawiasie jako komentarz przy opisie ćwiczeń, polegających na podnoszeniu metalowego ciężaru. Ciężar 40 *okka*[16] Ali podnosił z kolegą, a „wcale nie byli takimi słabeuszami i czterema rękoma podnieśli ciężar całą siłą" (Ali Ufkî Bey 2013: 38).

Kolejną cechą autora, którą możemy rozpoznać na podstawie tekstu, na przykładzie chociażby opisu szpitala w rozdziale *Çuhalı İçoğlanların Amirleri* [Przełożeni paziów w strojach z sukna], jest przywiązywanie wagi do smacznego jedzenia. Znając walory kuchni osmańskiej, możemy uznać, że na takim wikcie nie sposób było nie zostać smakoszem. Potrawom Ali Ufkî poświęca wiele uwagi, chwali, ale też krytykuje, a opisując posiłek dla chorych będących na diecie, zamieścił taki oto komentarz:

> Posiłek podawany chorym nazywano zupą dietetyczną (*perhiz corbası*). Przygotowanie tej potrawy polega na gotowaniu drobnych kawałków ciasta przypominającego makaron. Po zjedzeniu takiego posiłku nawet zdrowy może się rozchorować, chory zaś odda ostatnie tchnienie (Ali Ufkî Bey 2013: 31).

Przy okazji innego opisu potraw wspomina o chlebie, nawiązując do swoich słowiańskich korzeni:

---

[14] *Takke* – muzułmańskie, męskie nakrycie głowy.

[15] *Dolama* – kaftan zapinany z przodu na drobne guziki.

[16] Standardowa *okka* wynosiła około 1,28 kg; za Inalcık, Quataert 2008: 865.

> Chleby mają kształt szerokiego koła, bardzo przypominają nazywane w naszych krajach kołacze (tur. *kolaç*) w wersji bez sera i dodatków, robione są z mniejszej ilości mąki, mówi się na nie folda (fodla) (Ufkî 2013: 27).

Odnośnie do innych zamiłowań Bobowskiego, zaliczających się do uciech stołu, istnieje wiele wzmianek o jego alkoholowych inklinacjach. Nota bene także dyplomaci i orientaliści, tacy jak Nointel, Antoine Galland i Cornelio Magni twierdzili, że Bobowski zwykł swoje manuskrypty prezentować dyplomatom w zamian za alkohol (Rothman 2009: 412; za: Anderson 1989: 41). O zamiłowaniu do trunków pośrednio może też świadczyć zapis Bobowskiego po ukończeniu tłumaczenia 3 Księgi Machabejskiej, w którym zwraca się do orientalisty i dyplomaty, holenderskiego rezydenta w Stambule od 1655 roku, Levinusa Warnera (1619–1665) w iście bachicznym tonie: „Panie Warner, daj dobrego napitku (*bonum potum*), ponieważ praca jest ukończona 27/17 grudnia 1664 roku". W podobnym tonie brzmi początek *Cantilena Bacchica*: *Bibamus, bibamus, vinum bibamus* [Pijmy, pijmy wino, pijmy] (Neudecker 1996: 177).

To właśnie z powodu „nadmiernego zamiłowania do wina, które umiłował do tego stopnia, iż każdorazowo można było za butelkę kupić jego głowę", został zwolniony z posady nauczyciela muzyki w seraju (Fisher, Fisher 1985 [1987]:6)[17].

O tym, że nie był w tej słabości odosobniony, wiemy z relacji z Enderunu, w której Bobowski wspominał o swoim kompanie, Kenanie, pochodzenia rosyjskiego[18]. Ten, gdy jeszcze mieszkali w Enderunie jako paziowie, zakupił sporą ilość winogron, wycisnął z nich sok i doprowadził do fermentacji.

> Wlał go do butli glinianej i schował do schowka, w którym paziowie za dnia trzymali swoją pościel. Zaglądał tam co jakiś czas, aby sprawdzić, czy sok uległ fermentacji. Pewnego razu na skutek nieuwagi potrącił dzban i sok wylał się na pościele oraz na podłogę. Zalał także siedzącego obok nauczyciela, udzielającego lekcji Koranu, a także samą Księgę. Hodża zerwał się z okrzykiem: „Co to takiego ma być?!" Wówczas Kenan ze strachu zapomniał języka w gębie. Potem, gdy się pozbierał, zszedł ze schowka, po czym pokłonił się nisko do kolan hodży, prosząc go, aby nikomu nic nie mówił i nie poskarżył na niego. Zaś miejsce, które zalał sokiem, wytarł gąbką. I aby zatrzeć zapach soku, zapalił kadzidło. W ten sposób uniknął razów (Ufkî 2013: 76).

O słabości do alkoholu Alego Beja wspominał Cornelio Magni we wstępie do opublikowanej przez siebie relacji z Enderunu:

> Polak ze Lwowa Ali Bej porwany za młodu w niewolę jako *içoğlan*, paź, zmuszony do zmiany religii, renegat. Wiele lat spędził w niewoli, mieszkał w dużym pałacu,

---

[17] Fisherowie cytują Barnette Miller, *Beyond the Sublime Porte*, New Haven 1931, s. 47.

[18] Prawdopodobnie ten sam, który pojawia się w opisie śmierci sułtanki Kösem (s. 152).

> grande seraglio. Z powodu poważnego pijaństwa został pozbawiony pracy. Biegły w wielu językach orientalnych i licznych europejskich, które znał perfekcyjnie, miał także głęboką wiedzę w wielu dziedzinach. I gdyby nie wino, które czyniło go ogłupiałym (wł. *stupido* – głupi), osiągnąłby bardzo wysoką pozycję. Ambasadorowie i ministrowie europejscy (*frengi*) przyjmowali go z litości i dawali mu datki (jałmużnę), ale też czynili to z ciekawości, gdyż posiadał wiele informacji na temat intryg w seraju. A kiedy podawano mu wino, to otwierał się i wszystko szczerze opowiadał/ wino rozwiązywało mu język/. Napisał po włosku relację z seraju na temat edukacji paziów oraz życia tamtejszych kobiet, pełną nieznanych dotąd szczegółów. Ta relacja jest jedną z najciekawszych i najbliższych prawdzie ze wszystkich opisów, które się dotąd ukazały. Miałem możliwość ją otrzymać i mówiono mi, że jest to jedyna oryginalna ręcznie napisana kopia. Jednak nie jest wykluczone, że to nie była prawda i autor wielokrotnie kopiował relację, aby ją pokazywać europejskim ministrom i dygnitarzom w celu otrzymania w zamian bakszyszu, napiwku i alkoholu (Magni 1679: 500–503).

Nie można też pominąć możliwości, o której wspomina Dariusz Kołodziejczyk przy okazji opisu perypetii polskich posłów do Wielkiej Porty, cieszących się opinią alkoholików. Zdarzało się, że taką informację specjalnie rozpowszechniano, aby deprecjonować rangę ich misji. Historyk uzasadnia ich nadmierne picie potrzebą odreagowywania stresu i upokorzeń, których doświadczali podczas dyplomatycznych negocjacji. Taka sytuacja miała miejsce podczas legacji Piotra Wysockiego w 1671 roku, akurat za czasów, gdy Bobowski pełnił funkcję dragomana na dworze. Poselstwo nie przyniosło skutku, gdyż wojna polsko-osmańska wisiała na włosku i strona osmańska jedynie szukała pretekstu, aby „nie ułożyć się" z Rzeczpospolitą (Kołodziejczyk 2003: 252).

Z zapisków Bobovia o życiu w Enderunie wiemy też o powszechnych wśród mieszkańców pałacu homoseksualnych i biseksualnych preferencjach. Sam wprawdzie bardzo krytycznie wypowiada się o tych relacjach, określając je jako „sprzeczne z naturą"[19], ale jednocześnie nie ukrywa, że dla wielu związki młodszych mieszkańców seraju ze starszymi wiekiem przełożonymi bywały szansą na lukratywne życie i wyzwolenie. Nie ukrywa też, że wolność była także i jego głównym celem. Czy pałacowe „związki", które nazywał „sprzecznymi z naturą" i wielokrotnie przestrzegał przed ich pozornością, były mu zupełnie obce? Wspomina, że powszechna wówczas na dworze wzniosła interpretacja miłości do Boga poprzez „obdarowywanie nią w jej najdoskonalszej postaci innych boskich stworzeń", w rzeczywistości była tylko przykrywką dla dworskich romansów. Tych, którzy tak postępują, nazywał „niewolnikami zwierzęcych uczuć, bezwstydnikami", z dopiskiem w nawiasie

---

[19] Opisując sobie współczesnych władców w kontekście sfery seksualnej i podziału pomiędzy zachowaniami „sprzecznymi z naturą" jako ich przeciwieństwo podaje: „zachowania, którym hołdował sułtan Ibrahim, a które wpoiła nam natura". Sułtan Ibrahim był znany jako erotoman (Ufkî: 83).

„(doprawdy nie wiem, jak mam ich nazwać)" (Ufkî 2013: 47). Może z tego emocjonalnie nasyconego fragmentu (jakże rzadkie to w przypadku całości tej relacji), przez Alego Beja przemawiała gorycz własnego doświadczenia?

> […] Albowiem wpływowe osobistości nie odejdą nawet na krok od okna komnaty pazia, który im wpadnie w oko, by tylko móc się na niego napatrzeć i osiągnąć przyjemność. Na przykład, jeśli umiłowana przez nich osoba uda się do meczetu lub innego miejsca, to będą jej wysyłać rozmaite podarki, zapewniać, że dadzą jej dobrą pracę, składać różne kuszące obietnice. W ten sposób dążą do nakłonienia go, aby oddał się pod ich opiekę. Potem z czasem czynią go wspólnikiem swojego majątku, posiadłości oraz pozycji. I to jest główną przyczyną tego, iż wielokrotnie zdarza się, że ci, którzy zmieniają wiarę, czyli porzuciwszy chrześcijańską przechodzą na islam, nie pragną powracać do swoich chrześcijańskich krajów, do swych ojczyzn, mimo że trafiają im się okazje ku temu. I tym samym zamiast powrócić do swoich (prawdziwych) ojców, wolą zostać przy pałających do nich miłością rajskich ojcach (*ahiret babası*), a tym samym stają się sługami szatana (Ufkî 2013: 46–47)[20].

Niczego natomiast nie wiemy na temat stosunku Bobowskiego do kobiet, gdyż część dotyczącą pałacowego haremu w seraju, jak sam zaznaczył, napisał na podstawie informacji zasłyszanych, a następnie potwierdzonych przez innych, którzy opuścili harem lub w nim tylko bywali (Ufkî 2013: 78).

Jak długo Bobowski mieszkał w pałacu? Badacze powołują się na jego „prawie trzy terminowania" (Neudecker 2005: 193)[21] w Topkapı, co oznacza trzykrotny okres siedmiu lat. To czas, po upływie którego szkoleni na służbę dla sułtana niewolnicy mogli zyskać wolność lub zostawali ponownie na kolejne siedmioletnie okresy. Bobovius szkołę pałacową Enderuni Mektebi opuścił jeszcze jako niewolnik, przydzielony do świty osmańskiego dostojnika, którego imienia nie znamy, a któremu towarzyszył w wyprawie do Egiptu. I to za jego sprawą Ali Ufkî, mając około 47 lat, otrzymał wolność.

Nie wiemy też, gdzie dokładnie mieszkał Bobovius po opuszczeniu Enderunu, jednak z adnotacji (*Pera bağları*)[22] pod wspomnianą relacją wiemy,

---

[20] Dalej czytamy: „W skrócie: w tureckim społeczeństwie ktoś, kto nie odczuwa miłości wobec chłopca lub młodzieńca, uważany jest za pozbawionego łaski Boga i powszechnie się go poniża. W tej kwestii sprawdza się ta zasada: Jeśli uczucia wdzięczności nie zdołałeś użyć jako pięknej przykrywki (*entourage*), to szkoda mi ciebie" (Ufkî: 47). Można spotkać się ze stwierdzeniem, że tego rodzaju miłości (a tak właściwie patologiczne, brudne uczucia), znaczy się uczucia starszych wiekiem do młodszych od siebie, są też popularne wśród kobiet w całej Turcji. Kobiety innym niewiastom, które kochają, okazują szczególne zainteresowanie, obdarowują strojami i kosztownościami, dają prezenty. Takie sytuacje są częściej spotykane w Konstantynopolu, zwłaszcza wśród małżonek padyszacha" (Ufkî 2013: 47).

[21] Anonimowy dokument w dokumentacji *Papers on Bobovius* Thomasa Smitha, hebraisty, znawcy kościołów wschodnich, który spotkał się w Konstantynopolu z Boboviusem około 1668 roku.

[22] Dosłownie 'winnice i sady w Perze' [dzisiejsza dzielnica Beyoğlu]. Europejczycy osiedlali się w tej części miasta już w XIV wieku. Pera znana była z roślinności.

że w okresie pisania utworu Bobowski prawdopodobnie mieszkał w Perze, dzielnicy na zachodniej stronie Złotego Rogu. Może to właśnie z tego okresu pochodzą sporządzone po włosku notki, znalezione wśród jego zapisków o wydatkach, długach i należnościach w dokumentach sprowadzonych przez Antoine'a Gallanda[23]. Notki zawierają informacje praktyczne i między innymi także tę, w której mowa, że dom Boboviusa był własnością kobiety i że płacił jej czynsz w wysokości 100 akcze. Z kolei z zapisków z 1665 roku, umieszczonych na wspomnianych kartach, wiemy, że przy innym wynajmie płacił 50 akcze za miesiąc. Dzięki skrupulatności autora poznajemy także wysokość jego dochodów, które w roku 1664 miesięcznie wynosiły 1800–2000 akcze (Behar 2005: 37). Podczas sprawowania posady dragomana otrzymywał około dwumiesięczną pensję 315 akcze, po 5 akcze dziennie[24]. Jak przypomina Cem Behar, była to kwota, która w danym okresie pozwalała na wygodne życie w osmańskiej stolicy. Z notatek na kartach słownika języka perskiego należącego do Bobovia wiemy, że miał teściową, a więc miał zapewne także żonę.

> Hadży Mehmet z Trypolisu, ósmego dnia miesiąca muharram 1082 roku [17 maja 1671 roku] przywiózł nam z Egiptu list od naszej teściowej. Ma sklep (biuro) naprzeciwko meczetu Rüstema paszy[25] (Behar 2005: 37).

Bobowski mieszkał w Stambule, nie wrócił do Polski. Gdyby po odzyskaniu wolności, której tak pragnął, zdecydował się powrócić do Rzeczypospolitej, jak dalej potoczyłoby się jego życie? Można by przyjąć kilka scenariuszy.

Biorąc pod uwagę intelektualne możliwości Bobowskiego, nietrafiony wydałby się ten, w którym po powrocie do Lwowa i objęciu rodzinnego majątku pamięć swojego pobytu w Konstantynopolu ograniczyłby do orientalnego entourage'u i zbudował sobie orientalny pałac, a jego życie urosłoby do rangi lokalnej legendy, jak to się stało w przypadku innego polskiego poturczeńca z przełomu XVII i XVIII wieku, szlachcica Stanisława Rupniewskiego herbu Śreniawa. Rupniewski w 1709 r. powrócił pod dwudziestu latach niewoli i wzbudzał sensację swoim pałacem w Grabkach z wyodrębnioną częścią haremową i osobnym domem modlitwy oraz herbaciarnią (Yekeler 2014: 82, katalog wystawy *Yoldaki Elçi*)[26].

---

[23] BnF 46 b, 47 a, 47 b w zbiorach sprowadzonych przez Gallanda. Cytat o czynszu z karty 47 a. Za: Behar 2005: 36.

[24] Fakt, że dochód w 1668 roku miał charakter okresowy, może świadczyć o tym, że Bobovius był dragomanem zatrudnianym od czasu do czasu i opłacanym doraźnie (Pawlina 2017: 161).

[25] Meczet Rüstema Paszy został wybudowany przez Mimara Sinana w Stambule, w dzielnicy Eminönü. Słownik języka perskiego, w którym znaleziono odręczne adnotacje Bobowskiego, jest dostępny w BnF w Paryżu, Dział Rękopisów Orientalnych (sygn. Persan 199).

[26] Katalog wystawy *Yoldaki Elci*, Numan Yekeler (red.), Archiwum Główne Akt Dawnych, 2014, s. 82.

Gdyby z kolei zdecydował się na stan duchowny jako protestancki pastor, w ówczesnej Rzeczypospolitej musiałby żyć wśród prześladowanej wówczas społeczności protestanckiej (Łoziński 1890: 26). Czy w takich warunkach Bobovio zająłby się translatoryką transkulturową? Tłumaczom języków orientalnych zdarzało się powracać do Rzeczypospolitej, nawet tym reprezentującym mniejszość wyznaniową. Do nich należał tłumacz z perskiego i tureckiego, kalwinista Samuel Otwinowski (1575–1642), który po dziesięciu latach spędzonych w Stambule wrócił koło 1610 roku do Rzeczpospolitej. Tu związany był ze zborem w Baranowie i pracował jako tłumacz przy hetmanie Stanisławie Żółkiewskim (1612), a potem jako tłumacz koronny. Podobnie jak Bobowski zasłynął nie tylko jako tłumacz korespondencji dyplomatycznej, ale także jako tłumacz literatury, pozostawił po sobie pierwszy europejski przekład perskiego poematu *Gulistan* Sa'diego, który w wersji Otwinowskiego nosił tytuł *Perska księga nazwana Giulistan to jest Ogród Różany* (1610–1625, wydrukowany dopiero w 1879). Jednocześnie, podobnie jak Bobowski, pozostawił po sobie także oryginalną przeróbkę utworu *Pamiętniki Janczara* Serba Konstantyna z Ostrowicy z początku XVI wieku, w którym dodał własny rozdział *Przyjmowanie posłów chrześcijańskich o ceremoniach koło tego i porządku dywanu* oraz niewydaną kompilację z dzieł tureckich, zatytułowaną *Historia turecka*[27], sporządzoną około 1629 roku. W latach 1641–1642 pracował dla Stanisława Lubomirskiego, wojewody krakowskiego nad przekładem wcześniejszych dokumentów z krajów muzułmańskich.

Kolejnym rodem tłumaczy, z których dwóch wybitnych, Krzysztof i Prandota, powrócili do Polski, był ród Dzierżków. Pochodzący ze średniozamożnej szlachty podlaskiej Krzysztof został wysłany do Konstantynopola przez Zygmunta Augusta około roku 1569, gdzie kształcił się pod okiem tłumacza, poturczeńca Joachima Strasza, szlachcica herbu Odrowąż, znanego pod osmańskim imieniem Ibrahima Bega (Łątka 2006–2007, hasło *Joachim Strasz*, PSB). Krzysztof Dzierżek do Polski powrócił około 1576 roku i wykazał się nie tylko jako doskonały tłumacz, ale także w roli świetnego dyplomaty, zaś dzięki służbie na dworze królewskim doszedł do znacznej fortuny. To pod jego okiem został wychowany także na tłumacza języków wschodnich Prandota Dzierżek. Ten ostatni swoje studia orientalne pogłębiał w kancelarii sułtańskiej, wysłany tam na zlecenie Zygmunta III. Do Polski powrócił koło 1624 roku, gdzie porzuciwszy pracę w kancelarii królewskiej w Warszawie na skutek konfliktu z rodem Otwinowskich, udał się na Ukrainę, aby przy wojsku koronym pełnić rolę tłumacza języków wschodnich (Baranowski 1948: 160–163).

---

[27] Rękopis *Historii tureckiej* Otwinowskiego znajduje się w Archiwum Państwowym w Bibliotece Kórnickiej: Archiwum Sanguszków, rkp. 295; za: Abrahamowicz Zygmunt, 1979, hasło *Otwinowski Samuel*, PSB.

Może więc gdyby nie angielskie plany, Bobowski mógłby zostać tłumaczem na usługach polskiego dworu. Byłby może i szokował wszystkich swoimi orientalnymi nawykami, jak np. żyjący wiek później, dawny poddany wenecki albańskiego pochodzenia Antoni Krutta (1727–1812), tłumacz na dworze królewskim, a później właściciel ziemski zamieszkały w Lewiczynie koło Grójca (Krutta 1860; Reychman 1964: 60). Co więcej, gdyby Bobowski urodził się w czasach działalności Szkoły Orientalnej, może zostałby, jak brat Antoniego – Piotr Krutta, członkiem kadry Szkoły Języków Orientalnych, założonej z inicjatywy króla Stanisława Augusta Poniatowskiego w Konstantynopolu. Bobowski jednak nie powrócił w rodzinne strony, pozostał w Stambule. Biorąc pod uwagę, że ani kalwinista Samuel Otwinowski, ani Krzysztof i Prandota Dzierżkowie, ani też Antoni Krutta nie byli tłumaczami z wykształcenia i nie przeszli transgresji religijnej i kulturowej, łatwiej im było podjąć decyzję o opuszczeniu Konstantynopola. W przypadku Ufkiego mamy do czynienia z długotrwałym procesem dekulturyzacji i trwałym przyjęciem warstwy tożsamości osmańskiej, począwszy od momentu edukacji i życia w szkole pałacowej.

Transgresja niewolnika Bobowskiego w twórcę kultury

Szczegółowy opis pałacowego życia nie zdradza refleksji autora na temat tego, co współcześnie nazwalibyśmy transgresją i dwukulturowością. Poza wyrywkowymi aluzjami do dawnej kultury, sferę uczuć i refleksji autor rezerwuje do wypowiedzi w formie poetyckiej, tej parafrazowanej za innymi autorami lub domniemanej własnej.

Gdyby prześledzić przystawalność transgresyjności Bobowskiego do znaczenia definicji terminu trangresja, który wywodzi się z łacińskiego *transgredi* – ‘przekraczać’, należałoby zacząć od zasadniczego znaczenia dotyczącego przestrzeni. U Rzymian chodziło o przechodzenie na drugą stronę granicy, na drugi brzeg rzeki lub „przechodzenie” od jednego argumentu do drugiego. Kwestia przestrzennego przekraczania geograficznych granic Wojciecha vel Ali Beja, wprawdzie wbrew własnej woli, nie budzi wątpliwości. Jednak omawiana w tej pracy transgresja dotyczy przede wszystkim „przekraczania miary”. Według François Hartoga: „Transgresować oznacza wyjść na skutek *hubris* (gr. ‘nieumiarkowanie’) ze swojej przestrzeni, aby wejść do przestrzeni obcej” (Hartog 1980: 487). Wprawdzie Bobowski przez swoją sytuację brańca był skazany na przekroczenie granic rodzimej kultury, ale znacznie rozszerzył sam proces obligatoryjnej transformacji. Józef Kozielecki przypomina, że w działaniach transgresyjnych nad czynnościami wykonawczymi dominują czynności przygotowawcze, które korzystają z pamięci trwałej i zewnętrznej, zwanej też pamięcią roboczą, po angielsku *slave memory,* które to określenie jakże trafnie oddaje pamięć niewolnika (Kozielecki 1997: 160). Kolejne etapy życia Bobowskiego od „zawiązania węzła dramatycznego”, które nastąpiło

w momencie wyrwania go z kultury rodzimej i przeniesienie do nowej rzeczywistości, były osobowościowo-twórczymi etapami transgresji. Powszechnie wiadomym jest, że środowisko zróżnicowane dostarcza różnorodnych bodźców zmysłowych i umysłowych. Bobowski w takim środowisku musiał wychować się w rodzinnych stronach, ale w jeszcze bardziej zintensyfikowanym wymiarze doświadczył tego na osmańskim dworze. Zgodnie ze sformułowaniem Campbella „jednoczesne oddziaływanie na osobę dwóch lub więcej kultur wpływa korzystnie na jej twórcze i innowacyjne myślenie" (Campbell 1960: 380–400; Kozielecki 1997: 167). Obcowanie z rozmaitymi religiami, językami, sprzecznymi ze sobą systemami wartości wyrabia otwartość umysłu (Kozielecki 1997: 168), a więc konsekwentnie życie w środowisku złożonym sprzyja podejmowaniu działań niekonwencjonalnych. W przypadku Bobowskiego życie w otoczeniu wielu kultur stymulowało zachowania transgresyjne. Oczywiście, poza zróżnicowanym dziedzictwem kulturowym są też uwarunkowania genetyczne, ale perypetie życiowe dostarczyły Bobowskiemu na tyle intensywnych zmiennych kulturowych, że kształtowanie się osobowości Ufkiego przyjęło kierunek niespodziewany, otoczenie było tu stymulatorem do działań transgresyjnych.

Do przekazu genetycznego dołączają przecież procesy psychofizjologiczne, percepcyjne, poznawcze i społeczne. Tak musiało być w przypadku Bobowskiego. Wielokulturowe środowisko w imperium osmańskim opartym na islamie traktowało „ja" w ścisłych powiązaniach ze strukturą socjocentryczną, którą tworzyła harmonijna całość z daną społecznością, z mieszkańcami Enderunu, adeptami szkoły paziów, osmańskim dworem rządzącym się specyficzną etykietą. Jako młody człowiek, tak jak i inni brańcy, Bobowski musiał się szybko „zaaklimatyzować", zaadaptować do nowych warunków z przyczyn podstawowych, aby zwyczajnie przetrwać, co, jak sam podkreślał w *Relacji*, wymagało hartu ducha. O sukcesie jednostki w zastanych warunkach decydowała umiejętność dostosowania się do obowiązujących reguł (Kozielecki 197: 166–170), zwłaszcza, że dotyczyły wszystkich „poturczeńców", nie było taryfy ulgowej. Granice zachowań były ustalone, struktura świata dworskiego była bardzo hierarchiczna, a Bobowski miał świadomość nieprzekraczalności tych granic, dlatego cenna umiejętność adaptacji szła w parze z tendencjami transgresywnymi.

> Nie można iść „krok przed sobą", nie znając struktury świata, a szczególnie nie wiedząc, gdzie znajdują się granice ludzkich możliwości i osiągnięć (Kozielecki 2001: 127).

Idąc za podziałem zaproponowanym przez Kozieleckiego na zachowania obronne – adaptacyjne i transgresyjne, należałoby uznać, że w przypadku Bobowskiego te działania zmieszały się ze sobą. Częściowo były to działania z kategorii „ja muszę" (Kozielecki 1997: 50) w ramach tego, co narzucał mu

status niewolnika; owym „przymusem" była nauka języka osmańskiego, przyjęcie wiary i nauki islamu, które jednocześnie budowały jego transgresyjne zaplecze. Wszystkie te etapy były procesem długotrwałym, podczas gdy „wyczyny" transgresyjne miały charakter jednorazowego aktu, np. zapis nutowy zebranych pieśni, tłumaczenia tekstów religijnych. Transgresja Ufkiego była indywidualna, prywatna, tworząca siebie według własnego projektu. Taki rodzaj przekraczania siebie nieuchronnie wiąże się z napięciem, wręcz „poszukuje" napięć, a nawet ryzyka. Bez nich, ze względu na indywidualną logikę rozwoju, nie zachodzi proces jakiejkolwiek transgresji, indywidualnej czy ponadjednostkowej, historycznej. Bobowski „napięć" nie unikał, raz po raz podejmował kolejne wyzwania, zadania z kategorii „mogę" i „chcę" (Kozielecki 1997: 51).

Transgresja wykroczeń. Transgresja przekroczeń

Współczesny termin „transgresja", który pozwala nam opisać ponadepokowe dokonania Wojciecha Bobowskiego, opisuje problematykę przekroczeń. W świecie chrześcijańskim, protestanckim, transgresja nosiła piętno grzechu. Słownik protestancki króla Jakuba od słowa „transgresja" robi odniesienie do „grzechu". Użyty w angielskim tekście Biblii termin „transgression" w polskim katolickim tłumaczeniu Starego Testamentu oznacza ‘przestępstwo', ‘wykroczenie'. Mamy do czynienia z „przekraczaniem prawnych granic" i aby zostały one zakreślone od nowa, musi istnieć jakiś „występek". Biblia z 1901 roku w języku angielskim, wiktoriańskim, była tłumaczeniem wersji hebrajskiej masoreckiej (Stary Testament) oraz greckiej (Nowy Testament) i słowem transgresja określa takie czyny, jak np. duma, kradzież i bałwochwalstwo. Oryginalne słowo hebrajskie to *pesha*, występujące w tekście Biblii około osiemdziesięciu razy i przetłumaczone jako transgresja w znaczeniu ‘bunt', ‘rewolta', ‘rebelia' przeciw jednostce, narodowi lub Bogu[28].

Oto jak brzmi wersja polska fragmentu Księgi Ezechiela, w którym mowa o „przestępstwach":

> Dlatego każdego według jego postępowania będę sądził, domu izraelski – mówi Wszechmocny Pan. Nawróćcie się i odwróćcie od wszystkich waszych przestępstw, aby się wam nie stały pobudką do grzechu! (Biblia Warszawska, Księga Ezechiela 18:30).

Ten sam cytat z Biblii z 1901 roku, zwanej American Standard Version of the Bible, czyli Biblią w amerykańskim przekładzie standardowym:

---

[28] David Roberts Dungan, *Source: A King James Dictionary*. [Used with permission. Copyright © Philip P. Kapusta] https://www.biblestudytools.com/dictionaries/king-james-dictionary/transgression.html] (dostęp 12.12.2018).

I will judge you, O house of Israel, every one according to his ways, saith the Lord Jehovah. Return ye, and turn yourselves from all your transgressions; so iniquity shall not be your ruin. Cast away from you all your transgressions, wherein ye have transgressed; and make you a new heart and a new spirit: for why will ye die, O house of Israel? (Ez. 18.30, 31) (Watchman 1975: 17).

I jeszcze ten sam cytat z wersji łacińskiej:

Idcirco unumquemque juxta vias suas judicabo, domus Israe¨l, ait Dominus Deus. Convertimini, et agite pœnitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris, et non erit vobis in ruinam iniquitas[29].

W powyższych fragmentach transgresja funkcjonuje jako „wykroczenie", przestępstwo, nieprawość (łac. *iniquitas*). W polskiej wyobraźni antropologicznej transgresja kojarzy się zdecydowanie silniej z teorią opisu niejednoznacznie rozumianego doświadczenia „przekraczania". Ma w tym dużą zasługę seria wydawnicza Transgresje, współtworzona i współredagowana przez Marię Janion[30], gdyż dzięki niej nastąpiła rehabilitacja transgresji jako terminu na potrzeby interpretacji kulturowej, literackiej tekstów, jakie w pewnym sensie nie przystają do „klasycznych" wzorców komunikacyjnych. Dzięki tej serii w istotny sposób doceniono twórczą rolę transgresji w polskiej krytyce literackiej. Michael Foucault zaznacza, że „w transgresji nie ma nic negatywnego", gdyż afirmuje ona nieograniczony byt, ale jednocześnie „w tej afirmacji nie ma nic pozytywnego", gdyż żadna granica nie może jej utrzymać (Foucault 1984: 307). Transgresja jest więc nieustannym przekraczaniem.

W przekonaniu o transgresywnych skłonnościach Bobowskiego i jednocześnie doświadczanych przezeń warunków życia, które wymuszały sytuacje graniczne, korzystając z technicznych możliwości, w jakie wyposaża nas współczesność, można sporządzić psychografologiczny profil jego charakteru. Do tego celu posłużyłam się zachowanymi kartami rękopisu Turc 292 z Biblioteki Narodowej w Paryżu, skreślonych własnoręcznie przez Bobowskiego. Nie jest to wbrew pozorom metoda nienaukowa, gdyż analiza osobowości na podstawie graficznego zapisu pisma rozwijała się jako narzędzie na gruncie psychologii, a jej wiarygodność i trafność regularnie badano naukowo. Chociaż taki opis osobowości nie jest źródłem historycznym, lecz współczesną metodą badawczą, to wiedziona ciekawością co do osobowości Wojciecha

---

[29] Zob. https://ruchbiblijny.pl/ebook/wulgata.pdf (dostęp 16.03.2020).

[30] Seria wydawnicza Transgresje powstała na podstawie wykładów i seminariów prowadzonych przez Marię Janion w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego w latach 70. XX wieku. Seria ta, którą Maria Janion współtworzyła i współredagowała, została wydana w latach 1981–1988 i liczy sześć książek: *Odmieńcy*, *Osoby*, *Maski* – t. 1–2, *Dzieci* – t. 1–2.

Bobowskiego, zleciłam współczesnemu grafologowi analizę w celu przyjrzenia się inklinacjom transgresywnym tej postaci[31].

> Człowiek piszący w taki sposób, to osoba raczej spokojna, zrównoważona i rozsądna. Potrafi doskonale kontrolować swój temperament i rygorystycznie przestrzegać określonych zasad. Autor tego rodzaju rękopisów jest również osobą niezwykle inteligentną, twórczą i niekonwencjonalną. Z reguły jest także dobrym obserwatorem, mającym swoje tajemnice, którymi niechętnie dzieli się z innym. Charakteryzuje się silną wolą oraz wewnętrzną równowagą. Niełatwo poddaje się wpływom środowiska i jest konsekwentny w działaniu. Posiada bardzo wysokie poczucie samodyscypliny, a od innych ludzi oczekuje przestrzegania ogólnie przyjętych zasad.
>
> Potrafi koncentrować się na jednej wybranej rzeczy i mieć do niej ściśle określony stosunek. Zdarza się, że dla dobra sprawy nie zawsze postępuje zgodnie ze swoimi przekonaniami. Myśli szybko, logicznie i realistycznie, potrafi wszystkie swoje pomysły sprowadzić do poziomu praktycznego. Pomimo chęci posiadania, nastawiony jest raczej na pracę i poświęcenie dla ludzi. Potrafi harmonijnie połączyć podświadomość z intelektem i jest bardzo wrażliwy na ludzką krzywdę.
>
> W kontaktach z innymi wyraźnie kieruje się umiarem i logiką, starając się przy tym utrzymać dystans wobec otoczenia oraz zachować niezależność.

Powyższa analiza dostarczyła rysu charakterologicznego, który wskazał na cechy, jakich możemy się tylko domyślać, a które niewątpliwie sprzyjały Ufkiemu w skutecznej transformacji w *homo ottomanicus*. Metamorfozie, która mogła mieć charakter częściowo, przynajmniej na początku, konformistyczny, a następnie stała się świadomym aktem wolitywnym i transgresywnym.

„Muzykolog"

Ali Bej był dla mu współczesnych muzykiem, ale jego temperament badawczy sprawiał, że w swoich rozlicznych pracach osiągnął efekty muzykologiczne. Dlatego wartość jego prac przyciągnęła uwagę Judith I. Haug i innych historyków muzyki. Badaczka na podstawie prac muzykologicznych i lingwistycznych Bobowskiego pisze o jego dwukulturowości i dwumuzykalności/dwumuzyczności (Haug 2016: 179–190), a swoje stwierdzenie opiera na teorii dwumuzyczności etnomuzykologa Mantle'a Hooda (Hood 1960: 55–59). Ten wprawdzie odniósł swoje przemyślenia do zjawiska współczesnego, ale

[31] Analiza grafologiczna sporządzona na podstawie karty 1r rękopisu Turc 292 w BnF we wrześniu 2018 roku przez grafologa Sławomira Bułkę, nieznającego życiorysu osoby, której pismo analizował. Literatura teoretyczna na temat psychografologii to francuskojęzyczne prace: Jean-Hippolyte Michon (1806–1881) *Système de graphologie* (1875), *Méthode pratique de graphologie* (1878); Jules Crepieux-Jamin, *Les Bases fondamentales de la Graphologie et de l'expertise en écritures* (1921) i *L'ABC de la graphologie* (1929).

opisał je opierając się na doświadczeniu jednostek przybyłych do danej kultury z wiedzą zdobytą uprzednio „zewnętrznie". Przedstawia, jakimi zasobami teoretycznymi oraz technicznymi pod kątem wykonywania dysponuje muzyk, aby być przygotowanym do zrozumienia drugiej kultury muzycznej. Zaznacza także, iż takie jednostki bywają obdarzone instynktownym pojmowaniem muzyki potocznie zwanym muzykalnością (Hood, 1960: 55–59). Ta, zdaniem etnomuzykologa, składa się z kilku etapów, a w tym z „treningu uszu, oczu, rąk i głosu" (Hood 1960: 55). Autor ujmuje teorię w kontekście kultur muzycznych Orientu i Okcydentu, dając do zrozumienia, że zachodni muzycy z różnych przyczyn rzadko skłaniali się do zgłębiania muzyki wschodniej. Jedną z przeszkód było charakterystyczne dążenie zachodnich wirtuozów do uzyskania perfekcyjnego brzmienia, które jest niemożliwe w muzyce orientalnej, a jeśli, to tylko przy „bardziej demokratycznym podejściu do świata dźwięków", przy zaakceptowaniu istnienia mikrotonów (tur. *perde*). Autor uważa, że w początkowej fazie muzycznej edukacji nauka przez imitację i powtarzanie bez zapisu nutowego jest bardziej owocna. Podczas gdy zachodnich uczniów cechuje brak wprawy w zapamiętywaniu utworów, to w muzyce osmańskiej, tak jak i perskiej, ogromnie istotna jest zdolność do wyczucia tradycyjnego „ducha" utworu (Hood 1960: 57).

Dwumuzyczność może się objawiać na różne sposoby. Na przykład w formie stosowania symboli i terminologii jednej kultury w zapisywaniu zjawisk drugiej. Taka strategia miała miejsce w przypadku Bobowskiego, muzyka młodego i wszechstronnie wykształconego w muzycznej kulturze chrześcijańskiej. Tego rodzaju „podwójność" charakteryzowała także mołdawskiego wojewodę, księcia i uczonego, teoretyka muzyki, Dymitra Cantemira (Kantemira), zwanego po turecku Kantemiroğlu (1673–1723), zafascynowanego muzyką osmańską (Behar 2017).

Przy tej okazji warto wymienić podstawowe różnice między interesującymi nas dwoma tradycjami muzycznymi w XVII wieku. Muzyka zachodnia bazowała na przekazie nutowym, podczas gdy zarówno w Imperium, jak i na całym Bliskim Wschodzie oraz w Azji Środkowej stosowano przekaz ustny. W muzyce osmańskiej system melodyczny był modalny, oparty na skalach zwanych makamami[32]. Gdy Bobowski kształcił się muzycznie, europejska muzyka przechodziła zmianę z harmoniki modalnej na tonalną, funkcji

[32] *Maqam* (makam) – skala muzyczna z charakterystycznymi zasadami kompozycji i określonym wykonaniem. Osmański system makamu rozwinął się w ramach regionalnego i historycznego kontekstu bliskowschodniego. Charakter makamu może być oddany przez zarezerowane dla tego właśnie makamu konwencje melodyczne. W historii muzyki osmańskiej stworzono setki makamów, niektóre wyszły z użycia, inne zaś wciąż są stosowane. W przeciwieństwie do europejskich skal muzycznych, bliskowschodnia struktura interwałowa pomiędzy makamami i cechy kompozycyjne mogą być zaprezentowane tylko przez samo wykonanie danej kompozycji lub taksimu, czyli utworu będącego częścią cyklu wokalno--instrumentalnego. Makamy są też kojarzone z pewnymi cechami pozamuzycznymi, mają wymiar terapeutyczny, mogą wpływać na nastrój słuchaczy i dlatego były wykorzystywane w osmańskiej

dwutonicznej (molowej i durowej). Obie tradycje różniło także podejście do rytmu, w muzyce osmańskiej koncepcja rytmu *usul* miała charakter periodyczny, bazowała na cyklach, które tworzyły następujące po sobie różne jakości uderzeń. To *usul* i *makam* wyznaczały charakter utworu. Najważniejsza różnica polegała na wykonaniu: heterofonicznym – w muzyce osmańskiej i polifonicznym – w europejskiej.

Jeśli chodzi o domniemane wykształcenie muzyczne Bobowskiego w rodzinnych stronach, to jego zbiory zdradzają, że podstawy muzycznej wiedzy zdobył za pośrednictwem języka włoskiego. Nie należy jednak zapominać, że zarówno na dworze osmańskim, jak i w Stambule w tym czasie przebywało wielu Włochów. W rękopisie Bobowskiego, zwanym rękopisem z Paryża, znajdujemy ślady erudycji z zakresu innych dziedzin włoskiej nauki, jak cytaty z traktatu politycznego Virgilia Malvezziego[33] oraz z Torquata Tassa *Garusalemme Liberata*[34] czy sonetu włoskiego barokowego poety Giambattisty Marina (1569–1625). O muzycznym osadzeniu Bobowskiego w języku włoskim świadczy także fakt, że do swoich eksperymentów wybrał formę zapisu w tabulaturze w stylu włoskim, która zawierała również palcowanie[35]. Zachodnie wpływy muzyczne w ówczesnej muzyce osmańskiej nie powinny nas dziwić, gdyż były typowe dla tego okresu i wynikały z napływu cudzoziemców na sułtański dwór. Była to inicjatywa samego sułtana, pragnącego zbliżenia Imperium do Europy. Nie bez znaczenia może być fakt, że kiedy Ali Ufkî przebywał na dworze, urząd wirtuoza sazu (osm. *sazende başı)* sprawował Włoch, renegat z Genui.

W takich warunkach Bobovius uczył się sam i uczył innych, ale także nie poprzestawał na zbieraniu utworów muzycznych, był kompozytorem, nauczycielem i tym samym, choć mimowolnie, dał podwaliny pod rozwój tureckiej muzykologii. Jego prace z tego zakresu są najważniejszym źródłem wiedzy o tureckiej muzyce klasycznej w XVI i XVII wieku (Behar 2008: 61).

Obecnie dysponujemy trzema rękopisami Bobowskiego: *Mecmua-ı Saz ü Söz* [Zbiór na saz i słowa] z Londynu ze Sloane Library[36] oraz znajdującymi się w Bibliotece Narodowej w Paryżu: częściowym tłumaczeniem Psałterza

---

muzykoterapii, którą stosowano w sanatoriach dla osób chorych umysłowo (Agoston, Masters 2009: 408). Zob. też Agata Skop, hasło *makam* w: Majda 2006: 156.

[33] Virgilio Malvezzi, *Il ritratto del privato politico christiano estratto dall'originale d'alcune attioni del conte duca di S. Lucar, e scritto alla cattolica maest*à *di Filippo IV il Grande*, Milan, 1635.

[34] Turc 292, karty: f.6v/23v – 9r/27 r, f:14r/32r-14v/32v. Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*, (*Jerozolima Wyzwolona)*, 1581, epos rycerski przełożony na polski w 1618 roku przez Piotra Kochanowskiego (*Goffred abo Jeruzalem wyzwolona Torquada Tassa przekładania Piotra Kochanowskiego*).

[35] BnF Turc 292, karty: 2r/19r-1 v/18v.

[36] Ufkî, rękopis *Mecmua-i Saz ü S*öz, British Library GB-Lbl (Sloane Collection, Z. 3114), za Elçin 1976; Behar 2005.

Genewskiego[37] i rękopisem paryskim, inaczej określonym przez Cema Behara jako *Saklı mecmua* [Ukryty rękopis][38]*.* Ten ostatni niesłusznie bywa uznany za szkic rękopisu londyńskiego, jak zauważa Cem Behar, Judith Haug i Mehmet Ekinci (Haug, Ekinci 2016: 79–104).

Największą muzykologiczną zasługą Bobowskiego było zapisanie muzyki tureckiej za pomocą europejskiej notacji. Otóż to właśnie za czasów pobytu Bobowskiego na sułtańskim dworze krystalizował się zreformowany osmański system tonalny. Dawna hierarchia, wzorowana na arabskim systemie, została zastąpiona pojęciem *makam* i *terkib* (kompozycja)*.* Do czasów Bobowskiego muzyka nie była notowana, przekazywano ją drogą ustną, opierając się na tradycyjnym kontakcie mistrz – uczeń, techniką zwana *meşk*, w znaczeniu: ‘pouczanie tego, który nie wie’, ‘ćwiczenie’ (Haug 2016: 181). Rolę mnemotechniczną dla zapamiętywania linii melodycznej pełnił *usul*[39]. Na praktyczne potrzeby wykonania zapisywano notację nie tylko dwuwymiarowo, w sensie: czas trwania i wysokość dźwięku, ale też odnotowywano rytm. Taka forma notacji nigdy nie była wykorzystywana ani w celach edukacyjnych, ani w celach utrwalenia repertuaru. Skupiano się raczej na zapisaniu tekstu poetyckiego, a teksty pieśni spisywano w formie zbiorów kolekcji (*güfte mecmuaları*), zaopatrzonych w instrukcję dla doświadczonego śpiewaka. Ali Ufkî był pierwszym, który „zanotował" muzykę osmańską, używając do tego zachodniej notacji na pięciolinii. Zrobił to jednak wyłącznie na własny użytek. Jego rękopisy zostały wywiezione do Europy albo zaraz przed, albo tuż po jego śmierci, nie miały więc wpływu na powstającą później muzykę osmańską. O tym, jak wyróżniał się umiejętnością spisywania notacji i jak zazdrośnie jej strzegł, sam pisze w relacji z Enderunu, gdy sprawował posadę dyrygenta chóru, utraconą później na skutek nadużywania alkoholu (Magni 1679: 500–502)[40]:

> [...] ja, gdy tylko wysłuchałem nauczania mistrza, w tej samej chwili zapisywałem muzykę nutami takimi, jakie były i ich się uczyłem nie wprowadzając żadnych zmian. Inni zaś nie znali nut, byli więc zmuszeni wysilać się, aby każdy utwór zdołać zapamiętać. Naturalnym jest, że po jakimś czasie zapominali tego, co się nauczyli. Ja zaś po miesiącach potrafiłem powtórzyć daną melodię, śpiewając ją i grając na instrumencie, dlatego zarówno mistrzowie, jak i uczniowie uczestniczący w lekcji wraz ze mną, byli zdziwieni i błagali mnie, abym ich także tego nauczył. A ja przecież wszelkimi myślami szukałem sposobu, aby uzyskać upragnioną

[37] BnF Turc 472.

[38] BnF Turc 292.

[39] *Usul* – rytmiczny cykl przyporządkowany określonym makamom. W przeciwieństwie do popularnych rytmów europejskiej muzyki klasycznej, osmańskie usule zawierały niezwykle długie wzorce, składające się z wielu miar rytmicznych (np. cykle po 32, 64, lub 88), a także nieparzyste takty (na pięć, siedem, dziewięć) (Ágoston, Masters 2009: 408).

[40] Pisali o tym: Nointel, Antoine Galland i Cornelio Magni; Cornelio Magni, *Viaggi di mare per la Turchia*, Parma 1679, s. 500–502.

> wolność, która stanowi dla mnie największą wartość. Dlatego też pod pretekstem, że nauczenie się tego jest bardzo żmudne i długotrwałe, nie zdradzałem im tej tajemnicy. Turcy zaś widząc, jak często korzystam z tej dotąd nie znanej im sztuki, zaczęli mnie darzyć wielkim szacunkiem i wynieśli mnie na stanowisko dyrygenta chóru *erbaşı* (Ali Ufkî Bey 2013: 49)[41].

To zapewne świadomość narażenia na zapomnienie całego znanego mu repertuaru w dotychczasowej tradycji, opartej wyłącznie na pamięci wykonawcy, sprawiła, że Bobowski przygotował antologię muzyki osmańskiej. Za taką uchodzą wspomniane manuskrypty: paryski i londyński. W rękopisie londyńskim jest łącznie 476 utworów, zaś w paryskim 290 (Behar 2008: 60). Oba zawierają szczegóły dotyczące kontekstu siedemnastowiecznej myśli europejskiej i orientalnej, sposobu nauczania i kultury dwóch tradycji kształtujących osobowość autora.

Ciekawa jest konstrukcja zbioru paryskiego, owego składającego się z 313 stron „ukrytego rękopisu". Wykazuje wszelkie cechy dwukulturowości autora, jego osadzenie w muzycznym dziedzictwie europejskim i orientalnym. Tekst zawiera liczne referencje, które autor wymienia obok siebie w postaci notatek. Utwory wywodzą się z różnych środowisk: dworskich, miejskich, ludowych, religijnych, zawierają fragmenty muzyki europejskiej. Jak zauważa Cem Behar, muzyka religijna i dworska stanowią w tym zbiorze mniejszość. Jeśli chodzi o formy muzyczne, to mamy do czynienia z kompozycjami typu: *perşev*[42], *saz semaisi, murabba'*[43], *nakış*[44], *semai* [45], *türkü, hava*[46], *varsağı*[47], religijne typu *ilahi*[48], *tesbih*[49], *tevhid*[50] i *na't*[51]. Biorąc pod uwagę fakt, iż Bobowski muzyki orientalnej uczył się w pałacu i to było główne jego źródło poznawcze, zanotowane przez niego liczne anonimowe ludowe utwory prawdopodobnie

---

[41] W wersji opisu Enderunu, „przywłaszczonej" przez francuskiego dyplomatę, ambasadora w Stambule, Pierre'a de Girardina (1685–1688), mamy ten sam opis *meşkhane* w trzeciej osobie z komentarzem, iż muzyk znający notację nauczył się jej we Włoszech (Fisher, Fisher 1985 [1987]: 53), ale Francuz nie podaje imienia Ali Bej.

[42] *Perşev* – dworska kompozycja instrumentalna na wiele instrumentów, preludium.

[43] *Murabba'* – czterowiersz, miłosna pieśń.

[44] *Nakış* – utwór czterowiersza z dwoma wersami tekstu i dwoma frazami muzycznymi.

[45] *Semai* – pieśń o stałym schemacie rytmicznym dwóch pierwszych wersów i zmianie makamu w trzecim wersie, śpiewana w formie poetyckich czterowierszy.

[46] *Hava* – solowa pieśń epicka, instrumentalny utwór improwizowany.

[47] *Varsağı* – ludowy utwór rymowany, spisany metrum sylabotonicznym na osiem, układ rymów: xaxa, bbba, ccca. W pierwszym wersie zawiera wykrzykniki typu hej, ej. Najczęściej wykonywany jest przez męskich bohaterów i wyraża ich żal wobec powikłań losu.

[48] *Ilahi* – hymn.

[49] *Tesbih* – rodzaj litanii, polegającej na rytmicznym powtarzaniu wyrażenia *Sübhan Allah* [Allah jest ponad].

[50] *Tevhid* – utwór religijny oparty na wyznaniu wiary *La illahe ill Allah*, z powtarzającym się wzorem rytmicznym, któremu często towarzyszą rytmiczne oddechy i ruchy ciała, służące osiągnięciu ekstazy połączenia z Najwyższym (od ar. *tawhid* – 'jedyność' Allaha).

[51] *Na't* – rodzaj kasydy wychwalającej Proroka.

funkcjonowały w ramach „miejskiej muzyki Stambułu" i świadczą, że musiały być wówczas, czyli za panowania sułtanów Murada IV, Ibrahima i Mehmeda IV, popularne na dworze osmańskim (Behar 2008: 63). Muzyka dworska tamtego okresu, zdaniem Behara, nie była więc wówczas ani hermetyczna, ani elitarna. Przy zapisie nutowym siedemnastowieczny autor umieścił fragmenty poezji i notatki, zapiski na temat wykonania utworów. Ponadto znajdują się tam uwagi z innych dyscyplin, recepty medyczne i przepisy kulinarne oraz alchemiczne, nawet fragmenty politycznych traktatów, a także osobiste notatki w co najmniej dwunastu językach, w tym polskim, z dominacją osmańskiego i włoskiego. Zestaw tych kart zaskakuje różnorodnością: jest wyliczanka ludowa o nieprzyzwoitej treści[52], podanie ze wsi Karaburçak o zmianę imama[53], poezja sułtana Sulejmana Wspaniałego, tworzącego pod pseudonimem Muhibbi[54], piosenka ludowa z tekstem, podpisana pseudonimem Köroğlu[55] oraz utwory ludowe anonimowe: azerskie, ormiańskie, europejskie. Kolekcja nie jest opatrzona datą, ma luźną formę i musiała powstawać w ciągu długiego okresu. Zbiór, zdaniem Haug, został spięty już pod nieobecność autora i brakuje jego części. Niektóre wykaligrafowane po arabsku fragmenty prawdopodobnie zostały napisane przez kogoś innego, gdyż styl pisma odbiega od charakterystycznego dla Bobowskiego (Haug 2016: 188).

Londyński rękopis *Mecmua-ı Saz ü Söz* [Zbiór na instrument i głos] to ułożony w bardziej przemyślaną formę zespół około czterystu kompozycji, wyłącznie muzyki osmańskiej, uważnie zestawiony z podziałem na *makamy*. Stanowi przekrój muzyki wykonywanej na sułtańskim dworze przez około 150 lat i zawiera utwory świeckie, religijne, instrumentalne i wokalne. Fragmenty poezji i prozy spisane są po osmańsku i arabsku. Autor opisał skład instrumentalny, wygląd nut (główki i chorągiewki nut) i wprowadził kierunek zapisu od prawa do lewa (*sinistrograde*). Konsekwentnie przy zapisie chorągiewek przy ogonkach nut używał lustrzanego odbicia (względem zapisu europejskiego). Zaadoptowany z literatury europejskiej zapis rytmiczny zmienił i uzupełnił w miejscach, które uznał za konieczne pod kątem wymagań *usul.* Najpierw wyprowadził je od modelu europejskiego, a potem zastąpił rozwiązaniem własnej inwencji. W ten sposób zapisując klucz wiolinowy zmienił kształt europejskiego znaku pochodzącego od łacińskiej litery C na arabską literę ǧīm ج. Metodą zastępowania liter alfabetu łacińskiego arabskimi kierował się także, gdy zapisywał obniżenie dźwięku. W Europie zapisywane symbolem bemol, w wersji arabskiej Bobowskiego opatrzone jest arabską literą bā ب.

---

[52] Turc 292 88a, 88b, 89a; za Behar 2008: 50.

[53] Turc 292 89b; za Behar 2008: 50.

[54] Turc 292 239a; za Behar 2008: 51.

[55] Turc 292 115b; za Behar 2008: 50. Köroğlu – turecki bohater ludowy, postać epicka, typ Janosika.

Jak zauważa Judith Haug, Ali Bey zamieścił także bardzo istotne informacje na temat praktyki wykonania utworów, strojenia instrumentów i wprowadził szereg teoretycznych szczegółów (Haug 2016: 183). Mając do czynienia z dwoma rękopisami, z których jeden jest niekompletny, badacze zauważyli, że część zapisków pochodzi z okresu wprawek muzycznych w duchu orientalnym, zapewne z początku pałacowej edukacji Bobowskiego, i odzwierciedla próby przyjęcia konkretnej strategii zapisu. O tym, że rękopis pochodzi z najwcześniejszego okresu bytności Bobowskiego w pałacu, świadczyć mają błędy w transkrypcji osmańskich słów (Haug 2016: 187). Dzięki tym ustaleniom można prześledzić, z jakich etapów składała się „muzyczna transgresja" Bobowskiego. W rękopisie londyńskim wygładzał to, w czym eksperymentował wcześniej w dokumencie Turc 292, sprawiającym wrażenie notatek na własne potrzeby (Haug 2016: 185). To ustalenie potwierdza Cem Behar, który zaznacza, że w rękopisie paryskim Turc 292 niewiele jest wskazówek dydaktycznych, co może świadczyć o wyraźnie praktycznym stosunku Bobowskiego do potrzeb zapisu zdobytej wiedzy (Behar 2008: 64). W tym samym dokumencie, przy adnotacji dotyczącej nut do utworu *perşev*, Bobowski łączy dwie strategie: wartości nutowe i sylabiczny zapis rytmu w stylu turecko-osmańskim *düm tek teke,* w którym *düm* oznacza mocne uderzenie, a *tek* słabsze (Haug 2016: 179–190, zwłaszcza 185). Ten podwójny zapis najwyraźniej pozwalał autorowi precyzyjnie oddać długość grania dźwięków na bębnie obręczowym, gdyż tradycyjny zapis osmański nie był wystarczający, aby to określić.

Z innych innowacyjnych pomysłów Bobowskiego w pracy pedagoga, Cem Behar podkreśla opis gry na instrumentach perkusyjnych uderzanych palcami[56], typu *bendir* lub *def*[57]. Zapisana w języku włoskim instrukcja, w której długość trwania uderzenia (wł. *batutte,* osm. cyt. za Alim Ufkim *usssul*[58]) zaznaczono nutami (osm. *zarb*, wł. *notte*), opatrzona została także wskazówką praktyczną, które uderzenie ma zostać wykonane prawą ręką, a które lewą. I tak chorągiewka nuty skierowana w dół oznacza prawą rękę, nuta z chorągiewkami wzniesionymi ku górze oznacza uderzenie ręką lewą (Behar 2008: 91).

Kolejną cenną wskazówką pedagogiczną jest zapisana także po włosku porada dla tych, którzy wybierają się do szkoły *meşkhane*[59], gdzie uczniowie pobierają naukę od mistrzów, zapamiętując utwory. „Wpierw – pisze Ufkî – naucz się grania wszystkich rodzajów *usul* (Bobovio podaje je w liczbie 24),

---

[56] BnF Turc 292, 51b.

[57] *Def/daf* – jednomembranowy bęben obręczowy z metalowymi talerzykami, których długość dźwięku zależy od sposobu uderzania.

[58] Ufkî zapisał jako *usssul*, prawidłowo powinno być *usul*.

[59] *Meşkhane* opisuje także w Saray-ı Enderûn jako pomieszczenie numer 21 (Ali Ufkî Bey 2013: 48).

rytmów na instrumentach perkusyjnych typu *kudüm*[60], *daire*[61] lub *zil*[62] i gdy nauczysz się grać utwór, śpiewaj i wybijaj rytm, bo śpiewając zgodnie z rytmem zapamiętasz go, a potem możesz zapisać” (Behar 2008: 86).

W zróżnicowanym repertuarze osmańskiego dworu, wśród rozmaitych gatunków i stylów Ufkî zamieścił także sufickie pieśni religijne, stanowiące odpowiednik psalmów w kulturze chrześcijańskiej (*ilāhī*) oraz utwory taneczne (*raksiyye*). Większość utworów jest anonimowa, autorem części jest sam Bobowski. Jednak, jak słusznie zauważa Haug „gdy porównać dwa zachowane rękopisy, powtarzają się formy ludowe *varsağı*, podpisane pseudonimem Ufkiego, ale często zmienione jest imię ich pierwotnego autora. Przykładem może być stanza *türkü*, zapisana po osmańsku fonetycznie alfabetem łacińskim: *BadiBahijm Kułłarinie eile daim hummetun* (prawdopodobnie: *Padışahın kullarına eyle daim ümmetin*[63]). Tu *mahlas* (pseudonim literacki) „Şahinoğli” (współcześnie „Şahinoğlu”) został skreślony i zastąpiony pseudonimem „Ufuki” z dodatkiem słowa partykuły „pek” (‘bardzo, całkiem, niezwykle’) w znaczeniu przydomka „Ufuki pek” (‘bardzo światły, o niezwykle szerokich horyzontach?’) tak, aby zgadzała się liczba sylab zawarta w pierwotnym nazwisku autora Şahinoğli[64].

Wykorzystując swoje kompozytorskie i translatorskie kompetencje, Ali Ufkî napisał także *Mezâmir* (*Mezmurlar)* czyli *Psalmy*, dzieło prawdopodobnie dla orkiestry pałacowej. Jak uważa Judith I. Haug, pracował nad nim w latach przed 1672 rokiem w trakcie pracy nad tłumaczeniem Biblii (Haug 2013: 382). Bobowski zamierzał osadzić psalmy kontekstowo w teologii islamu i metrycznie przetłumaczyć na język osmański pierwsze czternaście psalmów z ostatniego Psałterza Genewskiego[65]. W efekcie powstały wokalno-instrumentalne utwory jednogłosowe. Tłumaczenie dostosował do zasad prozodii języka osmańskiego, zaś zapis melodii psalmów z wersji czterogłosowej Claude’a Goudimela (zm. 1572) pozostawił w zapisie nutowym bez zmian, bez obniżania tonacji, uwzględnił tylko czytanie od strony prawej do lewej, a w przekształceniu skal modalnych dostosował linię melodyczną do struktury *makamu*.

---

[60] *Kudüm* –- instrument muzyczny rodzaj podwójnych małych kotłów z membraną ze skóry i rezonatorem z metalu; do uderzania w niego używa się pałeczek. Instrument używany w muzyce mewlewitów i klasycznej tureckiej.

[61] *Daire* – bęben obręczowy, często towarzyszący grze na sazie.

[62] *Zil* – duże talerze, używane w muzyce wojskowej, janczarskiej (tur. *mehter*).

[63] „Padyszachu [Allahu] swoim pokornym sługom daj wciąż razem wyznawać siebie”.

[64] Turc 292 .66r/220, za (Haug 2016: 179–190, zwłaszcza 183).

[65] Agata Pawlina ustaliła, że Bobowski korzystał także z polskiej wersji psałterza Macieja Rybińskiego z 1608. Jej artykuł z tą informacją, zatytułowany *Ali Ufkî (Wojciech Bobowski) and his Mezmûriyye: The Creation of an Ottoman Turkish Psalter* ukaże sie w 2020 w: Joanna Pietrzak-Thebault (red.), *Early Modern Bibles in Polish-Lithuanian Commonwealth* (II vol.), Getynga: Vandenhoeck & Ruprecht, seria Refo500 Academic Studies.

Judith Haug twierdzi, że wśród dzieł muzykologicznych Ufkiego *Mezâmir* jest najbardziej reprezentatywny dla idei międzykulturowego i międzygranicznego przekazu. To transgresywne wyzwanie dotyczyło przekraczania granic na wielu poziomach: religijnym – kalwinizmu i islamu, lingwistycznym – francuskiego[66] oraz osmańskiego, muzycznym – pomiędzy gatunkami i tonacjami (tonacja europejska i osmański system *makam),* metodologii przekazu samego repertuaru – notacja muzyczna i przekaz ustny (Haug 2013: 371), ale także wokalnego wykonania – czterogłosowy chór został „przełożony" na utwór solowy.

Wkład Bobowskiego w rozwój osmańskiej, a więc i tureckiej muzykologii, kontynuował pół wieku później inny Europejczyk. Był nim wspomniany już mołdawski teoretyk muzyki Dimitri Kantemir (Cantemir), który pasjonował się muzyką wschodnią. W latach 1687–1710 spędził w Stambule owocne lata, pobierając lekcje w szkole zwanej wówczas akademią patriarchatu Kościoła prawosławnego (tur. Patrikhane Akademisi), a obecnie jest to Özel Fener Rum Lisesi (Prywatne Liceum Greckie) w dzielnicy Fatih. Kantemir pozostawił wiele kompozycji zapisanych w europejskiej notacji muzycznej, oddając wielowymiarowość utworów – zarówno wysokość dźwięku, jak i czas trwania, podał także rytm potrzebny do kształtowania struktury muzycznej. Spisane przezeń utwory instrumentalne mają styl charakterystyczny dla osmańskiej muzyki dworskiej, w tym religijnej. Zbiór został opatrzony traktatem, wydanym w 1710 roku pod arabskim tytułem *Kitābu ʻilmi'l-mūsīḳī ʻalā vechi'l -ḥurūfāt* [Podręcznik do teorii muzyki za pomocą liter] i z tureckim podtytułem: *Mûsikîyi harflerle tesbît ve icrâ ilminin kitabı*[67].

Wojciech Bobowski nie był teoretykiem w takim stopniu jak Kantemir, lecz praktykiem. Nie stosował restryktywnego podziału na muzykę ludową (*halk müziği*) i artystyczną (*sanat müziği*), jak to w swoim traktacie uczynił jego mołdawski następca (Behar 2008: 65). Wiele utworów spisanych w rękopisie paryskim było przeznaczonych do wykonywania na instrumencie *tanbur* i na ludowym, trzystrunowym małym instrumencie *tel tanbura*. Kantemir też wyróżniał ten instrument. W swoim traktacie mołdawski książę określił *tanbur* (z długim gryfem, trzystrunowy z progami) jako instrument najbliższy głosowi ludzkiemu i uczynił go podstawą swojej teorii głosu[68]. Poza ludową tanburą, Ali Bej musiał umieć grać na sazie, który często zaznaczał w rozpisce instrumentarium.

To jeszcze nie wszystko o wszechstronności instrumentalnej Bobowskiego. W historii tureckiej kultury figuruje jako Ali Ufkî Santuri Bey. Będąc

---

[66] Bobowski wzorował się na Psałterzu hugenockim, francuskim oryginale z 1562 roku. Tłumaczenie tekstów psalmów w jego osmańskiej wersji nie jest dosłowne, ale zbliżone.

[67] İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Kütüphanesi (Y.2768). Współczesne opracowanie: *Kantemiroğlu – Musikiyi Harflerle Tesbit Ve İcra İlminin Kitabı*, oprac. Yalçın Tura, t. 1–2, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2001.

[68] Kantemir 1710: 1; Tura 2001: 2–3.

praktykującym muzykiem, wirtuozem, otrzymał przydomek „Cymbalista" (*Santuri)*. Jeśli jako młodzian w rodzinnych stronach znał cymbały, co sugeruje Behar (Behar 2008: 84), to niewątpliwie *santur,* praprzodek cymbałów, perski instrument znany na Wschodzie od dwóch tysięcy lat, musiał go zachwycić. Ma on 72 struny z podziałem na pasmo strun złotych i srebrnych, wykonanych z jedwabiu, a ze względu na niezwykle delikatną konstrukcję bardzo szybko rozstraja się pod wpływem wilgoci i zmian temperatury. Ali Ufkî był wirtuozem gry na tym instrumencie, wiemy o tym z rękopisu londyńskiego, w którym podaje się za santurzystę sułtana Mehmeda IV (Elçin 1976: IV)[69]. Dziwne jest jednak, że w swojej relacji z seraju, wymieniając instrumenty występujące w Enderunie, santur wspomina wśród wielu innych i nie poświęca mu zbyt wiele uwagi (Ufkî 2013: 50).

Dzięki ustaleniom Judith Haug zyskujemy kolejną ciekawostkę z pogranicza komparatystyki kulturowej. W zapiskach na marginesie rękopisu Turc 292 znajdujemy adnotacje o rejestrze głosu w śpiewie, gdzie tak przyzwyczajony do popularnego w siedemnastowiecznej Europie śpiewu rejestrem górnym w przypadku młodych chłopców i mężczyzn, Ali Ufkî odkrywa, że w Turcji nie jest to mile widziane: *Cantar il Falsetti e vergogna in Turchia bisogna cantar la tua voce naturale Il falsetto e voce de le donne.* [Śpiewanie falsetem jest w Turcji powodem do wstydu, gdyż musisz śpiewać swoim głosem naturalnym, a falset jest głosem kobiecym] (Haug 2016: 186).

Język notatek Ufkiego dotyczących muzyki, medycyny i życia, to przeważnie włoski, często zmieszany z transliterowanym osmańskim, a rzadka obecność polskiego w notatkach świadczy o skutecznej dyskulturacji w zakresie tego języka. Jedynie sześć stron w rękopisie Turc 292 zawiera fragmenty po polsku[70]. Na uwagę zasługują dwa fragmenty z karty 45 v (*Fighel*) i karta 1r oraz na karcie 310 v. Pierwszy fragment to opis gestów rąk, które symulują stosunek płciowy, na karcie 1r znajdujemy opis produkcji gumy arabskiej. Karta 310 v obok łacińskiego powiedzenia zawiera także polskie, które jednak nie jest tłumaczeniem tekstu łacińskiego. Możemy się tylko domyślać, że takie właśnie „fighle" wyprawiali w Enderunie dorastający młodzieńcy, traktując je jako substytut życia seksualnego, do którego dostępu broniła im surowa dworska dyscyplina. Nie jest to jedyny sprośny tekst w zbiorze przywiezionym do Francji przez Gallanda. Podążając za tropem wskazanym przez Cema Behara, na stronie 88 v i 89 v rękopisu Turc 292 znalazłam długi tekst kalamburu *tekerleme* w transkrypcji łacińskiej, zatytułowany *yâve*, czyli ‘dyrdymały' (Behar 2008: 50).

---

[69] Na okładce Bobowski podpisał sie jako Ali Bey Es-Santûrî, an Sazendegân-i Sultan Mehmed sene 60 [Ali Bej santurzysta, nadworny sazista sułtana Mehmeda, rok 60].

[70] Chodzi o Turc 292, strony 1r – strona pierwsza, cała strona po polsku z numerem 1r, 5v/22, 45v, 91v, 251r., 310 v. Poza stroną 1r, całą zapisaną po polsku, pozostałe zapiski to notki kilkuzdaniowe w języku polskim i alfabetem łacińskim. Na stronie 310 v znajduje się powiedzenie w języku polskim.

Fragment 1

Fighel jaki rękami ukazujesz, i złóż dwa paznokcie wielkie w [kiyos], i drugie palce na krzyż ściśnij, żeby maluchny palec z lewej ręki najostatniejszy był, a z prawej ręki pośrodny palec schowany we środku, tedy dasz wbić wielkie paznokcie, podrapać brochę jakiemu chłopcowi, i kiedy jen drapie, to ty garść otworzywszy kiwaj palcem, to się będzie zdało jako kuśka. Daj komu, żeby cię za dłoń, szczypał lewą ręką, tedy kiedy prącie zechce szczypać, to ty mu twojej ręki pośrodny palec między jego dwa palce, którymi chce szczypać, włóż, to się będzie działo jakobyś kuśkę w dupę włożył. Pizdę z palców uczynisz, złóż pośrodne dwa palce lewej ręki, włożąc digitum annularem[71] na awicularem[72], a digitum medium[73] na indicum[74], a potem digito police[75] uczyń fighe[76] wrodku to się będzie działo jako pizda[77].

Fragment 2

Gallę mocno olejem usmażyć, potem nalej wina białego jeden buccał (bukłak?), potem rosłu [rosłca?] gumme subtelnie zmieszaj, potem rosłu [rosłcu?] [kuperow] subtelnie zmieszaj, przez niektóre dni postaw na słońcu, potem uwarz, potem podtocz, polej sitko albo polej chustkę i schowaj w ołowianej flasze. Moszczu wina nalej, na drożdże drugi buccał wina nalej i uwarz, i piwo tocz. Tak wiele razy wina nalewaj, jak wiele razy się warzywszy farbnił, jako się więcej nie farbnił na materiale, [nieś nie wazą], zmieszaj wszystkie te inkaust pospołu, i znowu dodaj im tę dozę materiali, znowu uwarz i [pozetrz], i schowaj, będzie le|pszy niż pierwej. Takim sposobem zmniejsz inkausti, taniej będziesz robił i więcej, bo na drożdże | zawsze dolewasz wina. Jeżeli inkaust bardzo gęsty weźmij ługu słodkiego a zmieszaj, a jeżeli będzie słodki, dodai do gummy. Galla ma być [wsipa] i [maleśna] bez [dawai k i gumm chlarz], i kiedy iuż [slausz co to] nie pozalepia [kuperów] farby niebieskiej we środku. Podobno trzeba macerować, żeby był gęsty, bo gęsty bardzo dobry[78].

Fragment 3

Kol. I: Trzeba sie pokazać/ Nieprzyiacielowi ostro/ Niepewnemu ostrożno/ Ubogiemu łaskawie/ Panu uprzejmie/ Doma (czyli: w domu) nie hardo/ Gdzie potrzeba pańsko się pokaż. Kol. II: Przyjacielowi składno/ Gościowi wdzięcznie[79].

Kolejne ślady „polskości" Ufkiego, które oddaje litera l z ukośną kreską, czyli ł, znajdujemy na końcu paryskiego rękopisu, w tabeli transliteracji, gdzie ł stosował do zapisu tureckiej głoski ciemnego l. Z polskich akcentów pojawiają

[71] *Digitus annularis* [łac. palec serdeczny].

[72] *Avicularis* [łac. dosłownie ‘ptaszeczny', czyli środkowy].

[73] *Digitus mediu*s [palec środkowy].

[74] *Index* [łac. wskazujący].

[75] *Pollux* [łac. kciuk].

[76] Zapewne chodzi o gest ‘figa', który na Bliskim Wschodzie jest sprośnym gestem.

[77] Turc 292 vol 45v. Za pomoc w transkrypcji tego fragmentu odręcznego pisma w staropolszczyźnie dziękuję Norbertowi Gołdysowi.

[78] Turc 292 vol 1r. Za pomoc w transkrypcji tego fragmentu odręcznego pisma w staropolszczyźnie dziękuję Norbertowi Gołdysowi.

[79] Turc 292 karta 310 v, znalezione podczas kwerendy w BnF.

się też „ogonki” przy literach a i e, które oddają nazalizację polskich głosek nosowych. Pomysłowy autor opracował własny system zapisu, bazujący na zdobywanej etapami wiedzy, czerpanej z wszystkich zasobów kulturowych, którymi dysponował. Podobną, lecz bardziej rozbudowaną systematyzację z wyjaśnieniami wymowy i z przykładami tłumaczonymi na łacinę, umieścił w *Grammatica Turcicolatina* z 1666 roku, o czym pisała Hannah Neudecker w tekście z 1996 roku *Wojciech Bobowski and his Turkish Grammar (1666). A Dragoman and Musician at the Court of Sultan Mehmed IV.* W rękopisie 292 nie znajdujemy zbyt wielu notatek w języku polskim i co ciekawe, brak pojedyńczych tłumaczeń słów lub wyrażeń osmańskich, jednak na stronie 310, obok łacińskiego przysłowia, jak należy się witać, znajdujemy zręczne polskie tłumaczenie Bobowskiego.

Miniaturzysta (?)

Okazuje się, że Albertus Bobovius mógł być także malarzem. Szwedzki orientalista C. Jacobowsky przypisuje mu autorstwo trzech albumów miniatur, znajdujących się obecnie w europejskich zbiorach. Pierwszy, przywieziony z Turcji w r. 1658 przez szwedzkiego arystokratę, posła Claesa Rålamba, przechowywany jest w Królewskiej Bibliotece w Sztokholmie, drugi – w zbiorze Lippenheidskim w Berlinie, trzeci zaś w Münsterze jako własność orientalisty Franza Taeschnera. Miniatury te przedstawiają typy postaci z sułtańskiego dworu, sceny z życia na dworze i w osmańskiej stolicy, szczegóły dotyczące ubiorów i uzbrojenia żołnierzy i dworzan, chorążych i śpiewaków, konie, wielbłądy itp. Styl tych miniatur nie wykazuje cech europejskich. Stanowią dowód, że ich autor przyswoił sobie całkowicie technikę orientalnego malarstwa miniaturowego. Miały być rysunkami powstałymi w latach 1657–1658 na zlecenie Claesa Rålamba, który udał się z polecenia Karola X Gustawa z legacją do Mehmeda IV, aby ten zaakceptował alians przeciwko Polsce pomiędzy Szwecją a Transylwanią. Zawarty w diariuszu szwedzkiego dyplomaty opis podróży sułtana ze Stambułu do Adrianopola, w której Rålamb brał udział, jest zgodny z rysunkami, których autorstwo przypisywane jest Bobowskiemu. Podstawą do tych przypuszczeń stał się pewien zapis w rachunkach posła. Pozycja dotycząca zamówień rysunków opisana jest jako „wydatki na malunki Turka mówiącego po łacinie” (Reychman 1959: 125). Kolejna notatka z zapisków sekretarza Rålamba zawiera informację, że Polakowi, „który namalował wyjazd sułtana do Edirne”, wypłacono 16 talarów (Adahl 2006: 95)[80]. Ponadto zdaniem szwedzkiej badaczki Karin Adahl, informacje dotyczące praktykowania islamu w imperium w dzienniku Rålamba są ewidentnie uzyskane od Bobowskiego (Adahl 2006: 84). Adahl dostrzega

[80] Księga rachunkowa prowadzona przez sekretarza Rålamba, Olofa Hanssona (Royal Library Stokholm, Co.Holm. Rålamb, Fol.135).

całkowity brak komentarzy, które by w jakikolwiek sposób świadczyły o uprzedzeniu autora do kultury muzułmańsko-osmańskiej. Także naszkicowany w dzienniku plan pałacu Topkapı powstał na podstawie informacji uzyskanych od Ali Beja (Adahl 2006: 97). Mimo wszystko Adahl ostatecznie jest zdania, że te dwadzieścia obrazów musiało wyjść spod ręki kilku autorów i raczej nie powstały w Stambule, gdyż pobyt Rålamba między wrześniem i końcem stycznia 1658 roku był za krótki na wykonanie tej pracy. Według badań Adahl na miejscu, w ówczesnej stolicy Imperium nie było też takiej pracowni i dlatego Polak mógł jedynie dostarczyć szkice, na podstawie których dopiero nieznany artysta w Szwecji miał namalować oryginały.

Tłumacz do wynajęcia

Na podstawie informacji z różnojęzycznych źródeł wiemy, że Bobowski odgrywał znaczącą rolę w życiu ówczesnej osmańskiej elity naukowej. Znał osobiście takie postacie, jak kompozytor Jahja Nazym Czelebi (Yahya Nazım Çelebi, 1647–1726), kompozytor i muzyk z tarikatu halveti[81] Hafız Post (1630–1694), zmarły w 1673 roku kaligraf Szami Derwisz Ali (Şami Derviş Ali) (Elçin 1976: VII). Zważywszy, że wiek XVII był czasem szczególnie wzmożonych prac nad tłumaczeniami i adaptacjami dzieł europejskich, a wielu osmańskich uczonych współpracowało wówczas z tłumaczami, aby przekazać osmańskiej elicie naukowej dorobek uczonych z Europy, wielojęzyczny dragoman był na wagę złota. Ten proces stworzył podwaliny pod późniejszy okres zwany *Lale Devri* (okres tulipanowy, 1718–1730), gdy kulturalna elita Imperium przyjęła orientację proeuropejską (Kafadar 1995: 71).

To był ten czas, gdy figury hybrydowe pokroju Bobowskiego odegrały znaczącą rolę w procesie transferu wiedzy między Europą i Wschodem, stąd wzrosła rola tłumaczy i chrześcijańskich jeńców, w tym renegatów. Echa takich relacji znajdujemy w powieści Orhana Pamuka *Biały zamek* (Pamuk 2009), w której w siedemnastowiecznym Stambule, w twierdzy nad Złotym Rogiem pewien młody Wenecjanin zostaje informatorem osmańskiego Hodży, sułtańskiego doradcy z reformatorskimi aspiracjami. Bohater powieści Pamuka, chrześcijanin, stanowczo sprzeciwia się propozycji przejścia na islam, a jego opór budzi podziw Hodży:

> […] Pasza rozkazał ściąć mi głowę, jeśli nie przyjmę w końcu islamu. […] Po chwili ponowili pytanie. W tym momencie wiara zaczęła znaczyć dla mnie tyle, że byłem gotów oddać za nią życie (Pamuk 2009: 35).

---

[81] Sufickie bractwo *halveti/halvetiye* (ar. chalwatijja), założone przez Umara al-Chalwatiego, zmarłego w Tebrizie w XIV wieku. Nazwa pochodzi od arabskiego *chalwa* – 'miejsce odosobnienia', 'schronienie', 'cela', a doktryna bractwa ewoluowała od szyizmu do sunnizmu.

Na tak imponującą brawurę pozwoliła tylko fikcja literacka, w realiach dewszirme czy jasyru tego rodzaju opór skończyłby się raczej tragicznie. Jednak pewien rys bohatera Pamuka i polskiego Alego Beja jest wspólny. Wiedza i umiejętności medyczne w przypadku młodego Wenecjanina oraz muzyczne oraz lingwistyczne Bobowskiego, zdobyte zanim jeszcze dostali się do tureckiej niewoli, dały im uprzywilejowaną pozycję, ułatwiły życie zwykłego niewolnika. Dopiero po przekazaniu całej swojej wiedzy mieli uzyskać wolność.

Ali Bej, chociaż zazdrośnie strzegł swojej umiejętności zapisu nutowego, dopiero po wielu latach doczekał się wolności. Jako uczony „poturczeniec" pracował dla różnych panów i podejmował się różnych zleceń, które łączyły kompetencje naukowe z translatorskimi. Jego zasługi przebiegały niejako dwutorowo. W świecie osmańskiego seraju funkcjonował jako Ali Bej lub Ali Ufkî, a w świecie zachodniej nauki jako Bobovius (Neudecker 2005: 175).

O ile wiedzę muzyczną Bobowski zapisywał na bieżąco podczas edukacji w pałacu, o tyle relacjami i traktatami zajął się po ukończeniu szkoły w Enderunie. Już jako człowiek wolny udał się na pielgrzymkę do Mekki, a szczegóły tej wyprawy umieścił w opisie praktyk religijnych muzułmanów, starając się przybliżyć islam chrześcijańskiej Europie: *De turcorum liturgia, peregrinationa Meccana, de circumcsione, de aegroturum visitattione* (1658–1661)[82].

W 1657 roku pracował dla kilku ambasadorów, w tym angielskiego i holenderskiego. Wiemy, że z pomocą tłumaczeń Bobowskiego Paul Rycaut, sekretarz angielskiego poselstwa w Stambule, napisał swoją wydaną w 1686 roku historię Imperium Osmańskiego pod tytułem *The History of the Present State of the Ottoman Empire: Containing The Maxims of the Turkish Polity, the Most Material Points of the Mahometan Religion, Their Sects and Heresies, Their Convents and Religious Votaries. Their Military Discipline, with an Exact Computation of Their Forces Both by Sea and Land... In Three Books…* , do czego sam się przyznał: „Niejaki Wojciech Bobowski, Polak z urodzenia, ale wychowany w seraju, człowiek biegły we wszystkich naukach tureckich, od którego powziął większą część rzeczy osobliwych, co tu piszę" (Ricaut 1678: 165). W 1666 roku Bobovius napisał zadedykowaną kapelanowi angielskiej ambasady, Henry'emu Dentonowi, gramatykę języka tureckiego: *Grammatica Turcicolatina* (1666), która stanowi cenne źródło do badań nad siedemnastowieczną osmańszczyzną (Neudecker 1996: 187)[83]. Jednocześnie jako znawca osmańskiego tureckiego konsultował prace innych uczonych i udzielał nauki języka tureckiego cudzoziemcom. To u Bobowskiego pobierał lekcje francuski orientalista Antoine Galland podczas pobytu w Konstantynopolu w latach 1670–1675. Przybył tu na zaproszenie markiza Charles'a Marie François Oliera

---

[82] Dzieło zostało opublikowane po jego śmierci w Oksfordzie w 1691 roku pod tytułem *Concerning the Liturgy of the Turks.*

[83] Manuskrypt znajduje się w Bodleian Library, Oxford, MS Hyde 43, Ethé, col. 1252. no. (199) 2237.

de Nointela, ambasadora Francji w Stambule w latach 1670–1679. O tym, że po śmierci Ufkiego Antoine Galland był w posiadaniu wielu prac swego nauczyciela, wiemy także z zapisków lekarza i archeologa Jacoba Spona. Do nich należy część Psalmów. W liście, który Galland napisał do Spona w 1677 roku, tak przedstawił swoje związki z Ufkim:

> Ali Beg w czasach, gdy był chrześcijaninem, nazywał się Albertus Bobovius. Znałem go i od niego nauczyłem się zasad /podstaw/ języka tureckiego. Poza tym jestem w posiadaniu wielu rzeczy, które wyszły spod jego pióra. Wśród nich duża część Psalmów, które sam przetłumaczył wierszem na turecki i opatrzył notacją muzyczną[84] (Galland, Schefer, II, s. 13).

Część pism, w tym i Psalmy, zostały przez Gallanda wywiezione do Francji po 1675 rok i znalazły się we Francuskiej Bibliotece Królewskiej, obecnie w Bibliotece Narodowej w Paryżu. Dzięki znajomości z Bobowskim francuski orientalista wszedł nie tylko w posiadanie manuskryptów, ale miał też szansę poznać wielu uczonych osmańskich, między innymi historyka Hüseyina Efendiego Hezarfena (zm.1691/92)[85]. Ten ostatni także korzystał z tłumaczeń Bobowskiego, gdy w 1670 roku pracował nad dziełem *Tenkih-i tevarih-i mülûk* [Poprawiona wersja historii władców], stanowiącym kompendium historii powszechnej. Ali Bej przetłumaczył historykowi na osmański pisane greką i łaciną teksty do opracowania historii Bizancjum. W ich dostarczeniu i tłumaczeniu pomagał uczonemu niemuzułmanin, *zimmi*, Panajotis (Panagiotis) Nikusios Efendi, ówczesny pierwszy dragoman Porty i jednocześnie grecki uczony ze stambulskiej dzielnicy Fener. Kolejnym pomocnikiem był drugi tłumacz, *tercüman-ı sâni Ali Bej*, czyli Ali Ufkî Bej, o czym napisał Hezarfen we wspomnianym dziele ukończonym w 1671 roku[86].

Innym uczonym, któremu Ali Bej udzielał nauki języka tureckiego, był Franciszek à Mesgnien Meninski, dragoman polskiej legacji w Stambule posła Mikołaja Bieganowskiego (1654–1655). Lekcje prowadził Bobowski wraz z derwiszem Ahmedem, mewlewitą z *mevlevihane* z Galaty. Cem Behar twierdzi, że Meninski ucząc się tureckiego, prawdopodobnie korzystał z rozmówek łacińsko-tureckich, które Bobowski napisał dla cudzoziemców (Behar 2008: 35). Sam Meninski to autor słynnego słownika *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae*, wydanego w Europie w trzech tomach w roku 1680. W jego opracowaniu jako konsultant języka osmańskiego pomagał właśnie Bobowski. Materiał turecki, z uwzględnieniem frazeologizmów

---

[84] Antoine Galland, *Journal D'Antoine Galland V1: Pendant Son Sejour A Constantinople, 1672–1673 (1881)* (French Edition) ed. Ch. Schefer, Kessinger Publishing, 2010 II, s. 13.

[85] Nota bene, Hezarfen był w latach 60. XVII wieku sekretarzem Alego Ufkiego, gdy ten piastował urząd drugiego dragomana.

[86] Hezârfen Hüseyin Efendi, *Tenkîh-i Tevârîh-i Mülûk*, İÜNEK, 2396, fol. 220 a, za Anhegger 1951: 368.

i przysłów, był przetłumaczony na pięć języków (łacinę, niemiecki, włoski, francuski i polski)[87]. Przy materiale językowym, którego źródłem był Bobowski, Meninski dopisywał adnotację Bob. lub Jan. (Behar 2005: 25–28). Ten językoznawca został potem tłumaczem języków orientalnych na dworze habsburskim i wydał najbardziej wiarygodną aż do XIX wieku gramatykę turecką *Linguarum Orientalium Turcicae, Persicae institutiones: seu Grammatica Turcica* (Meninski 2000).

Bobowski także napisał gramatykę turecką. W roku 1666 opracował *Grammatica Turcicolatina*[88] przy współpracy z innym swoim uczniem, kapelanem ambasady brytyjskiej, Henrym Dentonem. Dzieło powierzył Dentonowi do dalszego rozszerzenia. Dzięki opracowaniu Hannah Neudecker wiemy, że w gramatyce Ufkiego znajdują się przykłady zdań w osmańskim, grece i łacinie oraz tabela zawierająca „orientalny" alfabet, jednocześnie w odmianie tureckiej, perskiej i arabskiej (Neudecker). W opisach pojawia się już wspomniane polskie „ł", którym autor oddawał turecką głoskę ciemnego „l". Jako pomoc dydaktyczną Bobowski wprowadził też piosenki ludowe typu *varsağı* – *Yine evvel bahar geldi* [Wiosna znów wcześniej przyszła] i *türkü,* przy czym teksty piosenek tłumaczył na łacinę (Haug: 189).

Wśród licznych prac translatorskich Ali Beja są także przetłumaczone na osmański dzieła Huga Grotiusa (1583–1645), holenderskiego prawnika, dyplomaty i filozofa – *De veritate religionis Christianae* [O prawdziwości religii chrześcijańskiej][89] oraz traktat morawskiego reformatora, lingwisty i teologa Jana Amosa Komenskiego (1592–1670) – *Janua Linguarum Reserata* [Otwarte wrota języków, 1643][90]. W zbiorach Biblioteque Nationale w Paryżu znajdują się także rozmówki włosko-tureckie i słownik turecki autorstwa Bobowskiego.

---

[87] Praca znajduję się w Archiwum Akt Dawnym pod sygnaturą AGAD 2014: 80.

[88] Rękopis jest przechowywany w Oxfordzie w Bodleian Library jako MS. Hyde 43, Ethe, col.1252, no (199) 2237.

[89] Według Elçina (Elçin 1976) traktat w wersji osmańskiej znajduje się w Bodleian Library w Oksfordzie, ale na podstawie ustaleń Hannah Neudecker 1996, numer katalogowy podany przez Elçina (8 G.2.) dotyczy tłumaczenia dzieła Grotiusa na arabski przez Edwarda Pococke z 1660 oraz tłumaczenia na turecki katechizmu Johna Balla, dokonanego przez Williama Seamana.

[90] Tekst Comeniusa został przetłumaczony na szesnaście języków, w tym osmański. Kopia manuskryptu tłumaczenia Bobowskiego znajduje się w Paryżu w Bibliotece Narodowej (A. F. Turc 216) pod tytułem دللرڭ التون قپوسى اچق *Janua linguarum reserata aurea* z 1658 roku. Jest też kopia w Glasgow, Hunterian Collection, MS Hunter 160 (T.7.19). Na pierwszej karcie widnieje napis: *Janua Linguarum D. Comenij ex Lingua Latina in Linguam Turcicam versa: Emi hunc librum 15 die Julij 1663 a Dom: Thompson Coquo cive Londoniensi prope Cambium Regium habitanti, cui (pro eo) numeravi Duas libras sterlinas* [Brama języków p(ana) Komeńskiego przetłumaczona z języka łacińskiego na turecki: Kupiłem tę książkę 15 lipca 1663 od pana Thompsona Cooka, Londyńczyka zamieszkałego przy King Cross. Zapłaciłem mu za nią dwa funty szterlingi] http://special.lib.gla.ac.uk/manuscripts/search/detail_c.cfm?ID=36291 (dostęp 05.12.2019) Obie kopie są dwujęzyczne, łacińsko-osmańskie.

Ali Bej utrzymywał kontakty z kapelanem brytyjskiej ambasady Johnem Covelem, następcą Levinusa Warnera, holenderskim posłem Justinusem Coljerem[91], wspomnianym już markizem de Nointel[92] oraz niemieckim orientalistą amatorem i podróżnikiem Johannem Michaelem Wanslebenem (1635–1679)[93]. Ze wspomnień Covela wiemy, że był on w posiadaniu tureckich piosenek w europejskim zapisie nutowym, które prawdopodobnie otrzymał od Bobowskiego (Bent 1893: XXVII, Neudecker 1996: 172). Także Jacob Spon wspomniał o antologii, „którą widział również Monsieur Covel". Miał mu ją dać „wysoki rangą renegat w seraju, który spisał nuty na nasz sposób [*a nôtre mode*]. Nazywał się Haly-beg po turecku, ale jego imię chrześcijańskie brzmiało Albertus Bobovius" (Spon 1679: 196–197). Zdaniem badaczy chodzi o tzw. rękopis paryski (BnF Turc 292).

O międzynarodowej sławie Ufkiego świadczy kolejna wzmianka, poczyniona przez wspomnianego Johanna Michaela Wanslebena (Jeana Michaela Vansleba), zatrudnionego przez dyrektora Biblioteki Królewskiej Pierre'a Carcaviego (1663–1668). Mówi ona o planie ściągnięcia do Paryża uczonego, który będzie w stanie opracować sprowadzone do Francji orientalne dzieła. Do tego zadania Carcavi zasugerował „tłumacza Ali Beja, co do którego kompetencji można być pewnym" (Omont 1902: 59; za Behar 2005: 35). Ostatecznie Vansleb, który przebywał na Wschodzie w latach 1671–1676, w swoich raportach nic nie wspomina o spotkaniu z Ali Bejem.

Niewiele wiemy o kontaktach Bobowskiego z rodakami. Utrzymywał stosunki z lwowskim jezuitą, jednym z czołowych przedstawicieli polemicznej literatury antymuzułmańskiej, Teofilem Rutką (1622–1700), który w połowie XVII wieku przebywał w Stambule i tam poznał Bobowskiego. Według Siarczyńskiego, Rutka usilnie namawiał Bobowskiego na rekonwersję na wiarę chrześcijańską (Siarczyński 1828: 102). Wiadomo, że w 1661 roku Bobovius przesłał mu ważny rękopis prawniczy (dotyczący szariatu), co może świadczyć o tym, że jezuita gruntownie interesował się Wschodem, choć w swoim najbardziej znanym tekście *Gladius contra Turcas*… [Miecz przeciw Turkom], wydanym po raz pierwszy w 1679 roku, popełnił wiele nieścisłości (Baranowski 1950: 167). Bobowski był także w kontakcie z polskim posłem Szumowskim (Reychman 1959: 125; Hammer VI 1830: 80, III 68).

---

[91] Zob. Justinus Coljer, *Journal du voyage de Mr. Collier, résident à la Porte pour messieurs les États-généraux des Provinces Unies*, Paris, 1672, Avertissement, s. 2.

[92] O podróżach Nointela można przeczytać w: Albert Vandal, *L'Odyssée d'un Ambassadeur: Les voyages du maquis de Nointel (1670–1680)*, Paris 1900.

[93] Zob. Alastair Hamilton, *Parte prima del giornale*, w: *Johann Michael Wansleben's, Travels in the Levant, 1671–1674*, Alastair Hamilton (red.), Brill, Leiden/Boston 2018.

Święta księga

W działalności translatorskiej Ufkiego ważną rolę odgrywa czas pomiędzy jedną a drugą pracą na dworze sułtańskim. Jest to okres po opuszczeniu seraju, gdy stracił posadę nauczyciela muzyki i uzyskał wolność, ale zanim jeszcze pełnił funkcję dragomana. Wtedy Bobovio prowadził prace tłumaczeniowe nad utworami religijnymi, przede wszystkim nad tekstem Biblii na turecki. W lutym 1662 roku zaczął od Księgi Izajasza, w październiku 1664 skończył tłumaczyć Stary i Nowy Testament, zaś w grudniu tego samego roku – Apokryfy. W tym samym czasie przetłumaczył czternaście psalmów z Psałterza Genewskiego. O pracy Bobowskiego nad Biblią i historii tego przedsięwzięcia znamy wiele szczegółów dzięki opracowaniom Hannah Neudecker, Noela Malcolma i Bruce'a Privratsky'ego. To w większości ich ustalenia przytaczam poniżej.

Tłumaczenie autorstwa Ali Beja było bardzo długo jedynym przekładem Biblii na turecki, a w 1941 roku zostało wydane po turecku alfabetem łacińskim (Yazar 2010). Historia tego przekładu oddaje nie tylko plany religijnych aliansów w ówczesnej Europie, ale także informacje o kluczowej roli dragomanów, ich wiedzy i kompetencji językowej, ale też i oddziaływaniu ich światopoglądu w intensywnej wówczas komunikacji międzykulturowej. Wśród licznych znajomych Bobowskiego, poza muzułmanami, byli wymienieni już rzymscy katolicy, jak Galland, Rutka, Meninski oraz protestanci: Levinus Warner, Isaac Basire, Thomas Smith, Comenius, Jacob Spon, Paul Rycaut oraz John Covel. Zainteresowanie Turcją ze strony protestantów czeskich, holenderskich i angielskich inspirowała wizja millenaryzmu. Zgodnie z nią głoszono bliskie nadejście tysiącletniego panowania Królestwa Bożego, a poprzedzać je miały ważne wydarzenia, do których należała konwersja muzułmanów i żydów na chrześcijaństwo. Zamysł politycznego aliansu pomiędzy islamem i protestantyzmem, który miałby osaczyć katolickich Habsburgów, brał się z przekonania, że to właśnie Imperium Osmańskie doprowadzi do upadku habsburską dynastię. Wizja ta, uwzględniająca w XVII wieku sojusz islamu ze zreformowanymi wyznaniami chrześcijańskimi, pozwalała zbudować korzystne analogie i wysunąć tezę o kalwinoturkizmie (*calvinoturcismus)*, promowanym przez Jana Amosa Comeniusa. Ówczesne napięcia między odłamami chrześcijaństwa, zmagania między katolicyzmem i protestantyzmem rozciągnęły się na świat osmański także z innego powodu – ze względu na rywalizację o wpływy nad orientalnym chrześcijaństwem, zwłaszcza w pierwszej połowie XVII wieku.

W panującej pomiędzy katolikami i protestantami atmosferze wzajemnych oskarżeń o filoislamizm, nastąpił wzrost zainteresowania religią muzułmańską, ale tym samym szerzej pojętą kulturą tej cywilizacji i w rezultacie rozwój orientalistyki (Cardini 2006: 170).

W ramach działań zmierzających do pozyskaniu muzułmanów powstały projekty tłumaczenia tekstu świętej księgi chrześcijan. W samej Europie od dłuższego czasu Biblia była tłumaczona na języki narodowe (m.in. w 1534 roku powstała Biblia luterańska, w 1611 roku – angielska tzw. Biblia króla Jakuba). Wiek XVII to czas zintensyfikowanych działań nad tłumaczeniem na języki orientalne krajów islamu. Na podstawie zachowanych pism wiemy, że wczesne tłumaczenie Biblii na turecki było inspirowane, kierowane i fundowane z Holandii. W stworzenie samej idei tureckiego tekstu Biblii zaangażowani byli czołowi protestanccy uczeni tego okresu, wśród nich wspomniany już Jan Amos Comenius i Levinus Warner; fundator przedsięwzięcia Laurens de Geer (1614–1666), filantrop, syn bogatego kupca i przemysłowca, encyklopedysta Samuel Hartlib (1600–1662) oraz Jacobus Golius (1596–1667), profesor języków orientalnych Uniwersytetu w Lejdzie. Jako inicjator konkurencyjnego „angielskiego projektu" wystąpił też chemik i fizyk Robert Boyle, a także dyplomata i filozof Henry Oldenburg (1618–1677), który podjął się koordynacji nieudanego połączenia projektów holenderskiego i angielskiego.

W projekcie holenderskim czołową rolę odegrał Levinus Warner. W liście z 1663 roku, napisanym przez Comeniusa do Warnera, uczony chwalił orientalistę za jego starania o tłumaczenie, które ma posłużyć zbawieniu narodów „aby otworzyły oczy i zwróciły się od mroku ku światłu" (Neudecker 1994: 376 no. 65). Comenius i inni uczeni uważali Warnera za znawcę języków orientalnych i w dalszej korespondencji dotyczącej misji tłumaczenia Biblii na turecki wymieniali jego nazwisko jako faktycznego autora tłumaczenia, oficjalnego zleceniobiorcę. Jednakże na podstawie śladów świadczących jednoznacznie o relacji Boboviusa z Warnerem wiemy, że Holender zatrudnił Bobowskiego jako „podwykonawcę" zlecenia. O tym świadczy notka, którą zamieścił Bobovius po łacinie pod tłumaczeniem Ewangelii św. Jana:

> Zważywszy na umiejętności literackie i łatwość formułowania myśli Alberta Boboviusa Leopolitanusa, który liczy na wieczną nagrodę, na chwałę szczodrego i wszechmocnego Boga i oświecenia człowieka, z dobroci i przychylności Pana, a także w efekcie starań i wydatków pana Levinusa Warnera, tłumaczenie całości Starego i Nowego Testamentu zostało ukończone wieczorem października 16 (według kalendarza gregoriańskiego)/6 (według kalendarza juliańskiego) w roku 1664. Było to czynione z miłości, a nie z obowiązku. Oby dobre czyny nie zostały zmieszane z niewłaściwymi słowami i oby szczodry dar nie został zbrukany przeinaczonymi wyrażeniami. Pozwólcie, aby najpierw to przeczytano, a potem, jeśli znajdą się jakieś błędy, należałoby je prawidłowo zbadać. Nie powinien oceniać tłumaczenia nikt, kto nie jest osobą bardziej uczoną. Bo jeśli nie jest, to nie powinien odrzucać z samej tylko zawiści, a z własnego uznania. Wówczas potępiałby rzeczy, o których sam nie ma pojęcia (Neudecker 1994: 372).

Potwierdzenie, że to właśnie Warnera uważano za tłumacza Biblii, znajdujemy w listach Samuela Hartliba do Roberta Boyle'a i listu kalwińskiego

intelektualisty Johna Durrie (Neudeker 1994: 370) z 1659 roku, które opracowała Hannah Neudecker. Korespondenci pisali bowiem o „zaawansowanych pracach Warnera nad tłumaczeniem Biblii" i wspominali, że w ciągu pół roku Warner ma je zakończyć. Co ciekawe, list jest datowany na rok 1659, a więc zanim jeszcze Bobowski zaczął pracę, co miało miejsce dopiero w lutym 1662 roku. Stąd przekonanie, że to, co nazywano „tłumaczeniem Warnera", nie mogło być wersją Bobowskiego. Jednocześnie enigmatyczne sformułowanie „tłumaczenie Warnera" nie ujawnia dokładnie imion tłumaczy, którym Warner „powierzył" swoje zlecenie. Neudecker jest zdania, że uczony prawdopodobnie bał się, iż na tym ucierpi jego autorytet (Neudecker 1994: 378). Okazało się, że podzleceniobiorców było kilku. Bobowski podjął się tłumaczenia Biblii (Starego i Nowego Testamentu oraz Apokryfów), ale już wcześniej w 1659 roku tłumaczenie Pięcioksięgu zakończył Haki – Jahja Bin Ishak (Yahya Bin Ishak), sefardyjski Żyd ze Stambułu. Zachowane tłumaczenie Biblii jego autorstwa datowane jest na lata 1657–1661 i dzięki Neudecker wiemy, że przynajmniej Stary Testament był tłumaczony przez Hakiego z upoważnienia i na zlecenie Levinusa Warnera. Zgodnie z tym, co pisze Neudecker, Haki mógł zostać przedstawiony Warnerowi przez Bobowskiego. Co więcej, z testamentu Warnera wynika, że Haki[94] był jego osobistym dragomanem, gdyż to właśnie jego imię zostało wymienione wśród spadkobierców. Pojawia się jako „tłumacz, który za swoje zasługi otrzymał wartościowy przyodziewek" – *a son drogomant agy* [i.e. Haki] *une veste drap* (Neudecker 1994: 367). Natalie Rothman uważa, że Haki pomagał Bobowskiemu w tłumaczeniu Biblii (Rothman 2013: 411), nie wiemy jednak dokładnie, na czym miałaby ta pomoc polegać. Bo chociaż Bobowski znał tłumaczenie Hakiego, nie oceniał go pozytywnie. Nie powinno nas to jednak dziwić, gdyż ostatnim, który oceniłby pozytywnie pracę translatorską konkurencji, jest drugi tłumacz:

> Haki przetłumaczył Święte Pismo z hebrajskiego na turecki w sposób niezbyt czytelny i zrozumiały, lecz dziwny i zawiły. Dlatego, że przełożył je słowo w słowo i do tego stopnia źle, niepoprawnie konstruując tekst, iż prawie ma się wrażenie, jakby to był turecki Talmud[95].

Okazuje się, że do zadania tłumaczenia Biblii poza Hakim i Bobowskim, zatrudnionymi przez Warnera, w ramach „angielskiego projektu" Roberta Boyle'a, zaangażowano jeszcze innego, angielskiego tłumacza. Neudecker sugeruje, że był to William Seaman, autor tureckiej gramatyki i słownika. Jego

---

[94] Wiemy o staraniach Hakiego o uzyskanie zaległego honorarium, które oszacował na 39 550 akcze: „za napisanie i sporządzenie kopii Nowego Testamentu". Dołączona jest też notatka: „Oto mój rachunek za Nowy Testament. Jeśli sobie życzysz, wyślę go. Trzy lata temu wysłałem 500 akcze [co prawdopodobnie oznacza „rachunek na 500 akcze"]. Biblioteka Uniwersytetu w Lejdzie, Cod. Or. 1122, fol. 35, za: Neudecker 2002: 155–158, zwłaszcza 157.

[95] Zdaniem Goliusa 1873: 98, za: Neudecker 1994: 367, jest to adnotacja autorstwa Ufkiego, napisana po łacinie na ostatniej stronie brulionu tłumaczenia Hakiego.

tłumaczenie dotarło do Amsterdamu w grudniu 1664 roku. Nowy Testament w jego przekładzie wydano w 1666 roku, podczas gdy wersja Bobowskiego czekała jeszcze 150 lat [96].

W 1665 roku umarł otruty w Stambule Warner. Bobowski chciał ukończyć zlecenie Warnera, o czym wiemy z listu do kapelana Basire'a, w którym Bobovius zaznaczył chęć skorygowania swojego tłumaczenia Biblii, konsultując komentarz do świętej księgi ze szwajcarskim uczonym Teodorem Bezą[97].

Wszystkie trzy tłumaczenia, w tym oryginał wersji [98] Boboviusa, zostały wysłane do Lejdy, a ich wydanie miał nadzorować Jacobus Golius. W 1666 roku uczony wydał znaczącą opinię o tym tłumaczeniu:

> Co się zaś tyczy tłumaczenia pana Boboviusa w Konstantynopolu, to po szczegółowym zbadaniu uważam je za pełne niedoskonałości i braków, nie tylko z punktu widzenia wykwintności języka tureckiego, ale też jeśli chodzi o samo tłumaczenie"[99] (Neudecker 2005: 190–92).

Podobne niezbyt pochlebne opinie zostały wystawione już wcześniej w roku 1663 przez uczonych, którzy uznali tłumaczenie za pozbawione swobody i niedostosowane do ducha języka, o czym wiemy z listu Comeniusa do Warnera z 4 stycznia 1663: „Widzę, że są tacy, którzy doradzają wersję swobodniejszą, dostosowaną do charakteru języka"[100].

Golius zaproponował, aby na podstawie tekstu Bobowskiego nowy przekład zrobił znajomy Ormianin (Neudecker, 1994: 375)[101]. W 1666 roku o korektę pod nadzorem Goliusa został poproszony ormiański kopista orientalnych manuskryptów na Uniwersytecie w Lejdzie, Szahin ibn Kandi (Şahin Ibn Kandi, Shahin Ibn Qandi) z Aleppo, ten jednak nie ukończył korekty.

Ormiański kopista, biegły w tureckim, perskim i arabskim, miał za zadanie posłużyć się wersją Bobowskiego jako podstawą do dalszej pracy tłumaczeniowej i zrobić to w taki sposób, aby nie tylko poprawić rejestr tureckiego,

---

[96] Robert Boyle miał przekazać Levant Company (Kompanii Lewantyńskiej) 60 funtów w celu pokrycia kosztów pracy i druku Biblii (za Malcolm 2007: 346). Koszty druku jednego arkusza – około 8 stron, to 15 szylingów do 1665 roku. Głównym drukarzem w Oksfordzie był Henry Hall, przekazywano mu kwoty za pośrednictwem Samuela Clarke'a. Całość druku kosztowała 92 funty i 3 szylingi (Malcolm 2007: 345).

[97] *Latinitate donare et quaecunque correctione egere viderentur. Theodori Bezae Commentaria consulendo corrigere. Latinitate donare* oznacza 'wspomóc łaciną' raczej w znaczeniu 'wyczyszczenia stylu' niż 'tłumaczenia na łacinę'.

[98] Według Noela Malcolma chodzi o jedną wersję oryginalną (Archetypus) i dwie kopie zapasowe (Ectypis) Bobowskiego. *Archetypus meus, cum Aliorum Turcarum duobus Ectypis ad Academiam Lugdunensem in gremium Ex* (Malcolm 2007: 336).

[99] Biblioteka Uniwersytetu w Amsterdamie MS J 69b, 1 karta, recto; za Neudecker 2005: 190–192.

[100] Biblioteka Uniwersytetu w Amsterdamie, MS R 92, verso, 1: 276–7: *Video esse qui Versionem suadeant liberiorem, ad genium Linguae accomodatam*.

[101] List od Jacobusa Goliusa do Laurensa de Geera, 5 kwietnia 1666 (Neudecker, 1994: 375, przypis 28).

ale także stworzyć wersję ostateczną jak najbardziej zbliżoną do arabskiego tłumaczenia Biblii. W ten sposób chciano zapobiec wystąpieniu jakichkolwiek rozbieżności, które mogłyby zachwiać zaufaniem Lewantyńczyków do świętej księgi. Zdaniem Laurensa de Geera, fundatora przedsięwzięcia, stworzenie takiej wersji kosztowałoby ormiańskiego uczonego mniej pracy niż szczegółowa korekta manuskryptu tłumaczenia Bobowskiego, a potem przepisanie nowej kopii, no i wymagałoby to też mniejszych nakładów finansowych[102].

Nie jest jasne, czy krytyczna opinia Goliusa z 1666 roku na temat tłumaczeń Ali Beja, jak też i wersji Seamana, należała faktycznie do niego, czy raczej do Szahina Kandi. Wiemy, że ten ostatni zdecydowanie odrzucił wersję Anglika jako całkowicie bezwartościową i stwierdził, iż żaden Turek nie byłby w stanie jej zrozumieć. Turecki Seamana nazwał „wymuszonym", co zapewne oznaczało sztuczność, a w związku z tym cały tekst został przez niego oceniony jako „słaby i pozbawiony wyrazu". Na podstawie dalszych badań wiemy, że Seaman do tłumaczenia użył nogajskiego (Roper 2005: 5 za Privatzky). Z kolei Seamen wyraził krytyczną opinię o wersji Bobowskiego: „Jeśli chodzi o to, co piszesz o Boboviusie, to mogę tylko rzec, że słyszałem, iż jest on uczony we wschodnich językach, ale moja opinia o nim nie jest pochlebna"[103].

Niestety nastąpiła fala nieszczęśliwych zgonów: Laurens de Geer zmarł w sierpniu 1666. We wrześniu 1667 umarł Golius i przez czterdzieści lat na jego stanowisku nie było następcy. W 1670 roku zaś umarł sam Comenius.

Kiedy znowu podjęto wątek tureckiej Biblii, wersja Seamana nie była już brana pod uwagę, zaś Bobowskiego doczekała się wydania najpierw w formie małej próbki, zawierającej księgę Genesis 1–4, w Lipsku w roku 1739, a potem Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Paryżu (The British and Foreign Bible Society) z niewielką korektą wydrukowało w roku 1819 Nowy Testament. Ostatecznie w roku 1827 Towarzystwo Biblijne w Paryżu wydało całe tłumaczenie bez Apokryfów w zaktualizowanej i poprawionej wersji.

Przedstawiony powyżej zarys historii powstania tureckiej wersji Biblii oddaje teologiczne i orientalistyczne spory, jakie miały miejsce pomiędzy dwoma konkurującymi ze sobą projektami: holenderskim i angielskim, których nie udało się połączyć. Meandry tej misji wynikały z braku formalnego instytucjonalnego wparcia ze strony kościoła lub państwa, ale przede wszystkim z braku możliwości przeprowadzenia ekspertyzy w zakresie języka tureckiego. Ówczesnym uczonym orientalistom znany był dobrze perski i arabski, które dla Bliskiego Wschodu były jak greka i łacina dla świata europejskiego, ale należy uznać, że żaden z zaangażowanych znawców tak

---

[102] De Geer płacił Szahinowi Ibn Kandiemu 16 guldenów za kopiowanie bifolium (podwójnej karty) czterech stron z 21 linijkami na każdej stronie, a za stworzenie zupełnie nowej wersji de Geer musiałby zapłacić 5 lub 6 guldenów więcej.

[103] W liście Seamana do Samuela Clarcke'a z września 1667 roku; za: Malcolm 2007: 355. *As to what you write concerninge Bobovius, I can onlie say that (as I heare) he is learned in the Eastern Languages, the report I haue otherwise of him is not good.*

naprawdę nie był w stanie wydać fachowej ekspertyzy na temat poprawności tureckiego bez pomocy native speakera. Golius zbyt późno uświadomił sobie, że opracowywany przekład powinien być zrobiony nie na elitarny turecki osmański, lecz turecki anatolijski[104] i odpowiadać lokalnie uznanej wersji arabskiej lub nawet kilku już istniejących jej wersji. Co więcej, zarówno Comenius, Golius jak i Warner mogli mieć poczucie, że tureckie tłumaczenie Biblii powinno zawierać wszystkie Biblie starożytnych kościołów Imperium Osmańskiego.

Tłumaczenie Alego Beja, wprawdzie skrytykowane przez Goliusa, zostało bardzo wysoko oceniane w wiekach późniejszych. Kiedy baron von Diez w 1814 roku składał raport Towarzystwu Biblijnemu, tłumaczenie Ufkiego ocenił jako dokładne i inspirujące:

> W miarę postępowania moich prac aż do tej pory oceniam wersję Ali Beja jako niezmiennie poprawną. Nie mam nic więcej do powiedzenia ponad to, że jej jakość plasuje ją wśród najlepszych wersji świętego tomu; a na wielu stronach wyraźnie się wyróżnia wspaniałością. Jego styl jest naprawdę klasyczny. Doprawdy, gdyby język turecki miał kiedykolwiek zaginąć, powinien zostać przywrócony na podstawie tej pracy, z całą jej obfitością i lekkością. Będąc osobą, dla której turecki jest przedmiotem stałych badań od trzydziestu lat, uważającej go za co najmniej swój drugi język ojczysty, prawdziwym zaszczytem jest dla mnie móc usiąść, by posłuchać, jak Bóg przemawia do mnie w tym języku[105].

W 1986 roku Barbara Flemming, badaczka wersji Hakiego[106], oceniła żmudną pracę Bobowskiego, porównując ją do tłumaczenia Hakiego „słowo w słowo": „Ali Beg wyszukuje wzniosłe i wyszukane słowa, aby stworzyć turecki styl biblijny w duchu oryginału" (Flemming 1986: 114).

Bobovius skądinąd budował narrację w bardzo prosty i konwersacyjny sposób. Krytyczna ocena jego słownictwa jako archaicznego[107] została złagodzona przez badacza osmańskiej sztuki przekładu, Sadıka Yazara. Uważa on, że Ali Bej był wierny strukturze zdania ówczesnej turecczyzny (Yazar 2010). Znana mu tradycja literacka charakteryzowała się użyciem prostych i popularnych zwrotów tureckich, który to styl charakteryzuje także poezję Yunusa

---

[104] Język turecki anatolijski pojawił się w Anatolii wraz z Seldżukami (XI–XIV wiek) i rozwijał się między XIII a XVI wiekiem. Z sufickiej terminologii przejmował perskie, a z teologicznej – arabskie zapożyczenia. Przejmował także obce, indoeuropejskie wzorce składniowe – nietypowe dla języków aglutynacyjnych, do których należy turecki.

[105] „The Christian Observer conducted by the members of the established church for the year 1832", London: J. Hatchard & Son, 1832, vol. 32, s. 255; za A.A. Cooper, *The story of the (Osmanli) Turkish version, with a brief account of related versions*, British & Foreign Bible Society, London 1901; previously printed in Bible House Papers, No. 1/6 (1899), s, 11.

[106] Neudecker oceniła tłumaczenie Hakiego następująco: *the clause syntax is Semitic, whereas the phrase syntax is Turkish*, 4 (Neudecker 1994: 2).

[107] O tym, że Bobovius używał rejestru osmańskiego o cechach języka przejściowego między staroosmańskim a późnoosmańskim, pisze Hannah Neudecker 2000: 220.

Emre, tureckiego poety mistycznego z XIII/XIV wieku. Wybór odpowiedniego języka był strategicznie przemyślany, tłumacz zdawał sobie sprawę z tego, jakiego rejestru użyć, aby dotrzeć do odbiorcy.

Badacze nie są też pewni, z jakiego tekstu źródłowego Biblii korzystał przy tłumaczeniu Bobowski. Bruce G. Privratsky uważa, iż tłumaczenie opierało się na Wulgacie, łacińskim tłumaczeniu Biblii z IV wieku. To ona służyła za podstawę przekładu Psalmów i kilku innych fragmentów tłumaczonych wierszem przez Alego Beja (w wersjach protestanckich jest inna numeracja). Jednakże wydaje się, że w częściach dotyczących Nowego Testamentu autor śledził obecny w drukowanych wydaniach w XVI i XVII wieku grecki tekst, zwany „tekstem przyjętym" (Textus Receptus)[108], co sugeruje, że mógł korzystać z jednej z miejscowych, nowożytnych wersji opartej na języku greckim Nowym Testamencie Erasmusa. Prawdopodobnie była to Biblia Olivétana, waldensa z francuskiej tradycji protestanckiej z przedmową Jana Kalwina i/lub wersja Biblii króla Jakuba I, czyli zamówione przez anglikanów angielskie tłumaczenie Biblii, z której misjonarze protestanccy dokonywali dalszych tłumaczeń.

Wspomniana niewielka korekta tłumaczenia Bobowskiego w 1819 roku została dokonana przez wydawcę, profesora turkologii Jeana Daniela Kieffera z Collège de France, który swój turecki doskonalił przez siedem lat w Stambule. Uznał on, że w wersji Bobowskiego należy zrobić niewielkie poprawki dotyczące interpretacji pod kątem porównania z hebrajskim i greką oraz innymi najnowszymi tłumaczeniami, bez konieczności poprawiania samego tureckiego. Krytyczną ocenę Goliusa lub Szahina Ibn Kandiego Kieffer uznał za zbyt surową i dotyczącą jedynie powziętych przez tłumacza wyborów konkretnych wyrażeń.

Tłumaczenie Boboviusa a teoria przekładu

Niezależnie od epoki przekład jest zawsze procesem podejmowania decyzji z zasobu pewnych możliwości, a konkretna decyzja determinuje następną. Wprawdzie teoria ta została sformułowana współcześnie przez Jiřígo Levý dopiero w XX wieku (Levy 1981: 291–303), to jak widać w ocenie przekładu Biblii w XVII wieku właśnie wybory translatorskie budziły kontrowersje. Z punktu widzenia historii kultury decyzje Ufkiego potwierdzają jego międzykulturowe kompetencje, gdyż przy wyborach terminów religijnych każdorazowo brał pod uwagę kontekst kulturowy.

[108] Textus Receptus – tekst przyjęty, jest łacińskim określeniem użytym przez biblistów dla greckiego Nowego Testamentu wydanego przez Erasmusa i wykorzystanego w europejskich tłumaczeniach z okresu reformacji, włącznie z Biblią luterańską i Biblią króla Jakuba: http://en.wikipedia.org/wiki/Textus_Receptus. Starożytne greckie manuskrypty zostały odkryte, odkąd reformacja miała wpływ na nowe tłumaczenia, w tym turecką *Kitab-ı Mukaddes* [Święta Księga] z 1878 oraz *Kutsal Kitap* [Święta Księga] z 2001 roku.

I tak Bobowski wyrażenie „modlitwa" tłumaczył jako *namaz* – to rytualna modlitwa, którą muzułmanin jest obowiązany odmawiać pięć razy w ciągu dnia. W Ewangelii według Mateusza 6:5–6, w przekazie Alego Beja Jezus tak przemówił po turecku:

> *Namâz kıldığıŋ zamân mürâ'îler gibi olma zîrâ onlar kenisalarda ve çarşlılarda adamlara görünmek için namâza ikâmet etmeği seyverler — hakkâ derim size ki artık cezâsını almışlardır — ammâ sen namâz kıldığıŋ zamân kendi odaŋa gir de kapıŋı kapa ve halvetde olan Babaŋa namâz kıl da halvetde gören Allah saŋa âşikâre sevâb bağışlaya*.
>
> [Gdy się modlicie/recytujecie modlitwę namaz, nie bądźcie jak obłudnicy, ponieważ oni lubią w kenesach i na placach wystawać i się modlić po to, by się ludziom pokazać. Zaprawdę powiadam wam, że otrzymali już swoją nagrodę. Ty zaś, gdy chcesz odprawić swój namaz, wejdź do swojej izdebki, zamknij drzwi i odpraw swą modlitwę do Ojca twego, który jest w samotni (*halvet*). A ojciec, który widzi w swej samotni, odda tobie za twoje dobre czyny (*sevap*)][109].

Język, użyty w powyższym fragmencie, oddaje realia osmańskiej ulicy. Opisany moment to czas, w którym mężczyźni zamykają swoje sklepy, udają się do meczetu i usiadłszy oczekują na kazanie imama, a następnie wstają, aby odbyć pierwszy etap modlitwy w wyprostowanej pozycji. Wśród muzułmanów istniał spór, czy owi pobożni kierują modlitwę prosto do Boga, czy raczej jest to pokaz przeznaczony dla ludzkich oczu. Ali Bej wiedział, że wielu spośród muzułmańskiej społeczności pochwalałoby takie słowa. W tym zdaniu nie tylko słowo *namaz,* ale także słowo *halvet* i *sevap* pochodzą z terminologii muzułmańskiej. Raz podjąwszy decyzję o zastosowaniu terminu muzułmańskiego, tłumacz konsekwentnie dobiera kolejne zwroty. *Halvet* to termin suficki, miejsce odosobnienia i obcowania z samym tylko Bogiem. Zaś *sevap* oznacza dobry uczynek, cnotę, niezbędną do uzyskania błogosławieństwa Bożego. Może i protestanci byliby niezadowoleni z użycia słowa *sevap* w związku z Jezusem, ale przecież czytelnikowi wyrosłemu w tradycji islamu byłoby trudno zinterpretować to pojęcie w inny sposób. Posługiwanie się terminologią muzułmańską jako referencyjną dla przekładu religijnego, jest ogólną cechą charakterystyczną dla stylu translatorskiego Bobowskiego. Powyższe przykłady zaczerpnięte zostały z pracy Bruce'a G. Privratsky'ego *A History of Turkish Bible Translations: Annotated Chronology with Historical Notes and Suggestions for Further Research* i naświetlają kontekst kulturowy, w którym przekład Boboviusa był świadomie osadzony (Privratsky 2014).

---

[109] W polskiej wersji ten fragment brzmi: „Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy. Oni lubią w synagogach i na rogach ulic wystawać i modlić się, żeby się ludziom pokazać. Zaprawdę, powiadam wam: otrzymali już swoją nagrodę. Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie". http://www.nonpossumus.pl/ps/Mt/6.php. (dostęp 5.12.2019).

Ali Bej mógł się wahać w przypadku innego terminu: *kenesa*. Mógł użyć neutralnego słowa, które by sugerowało „meczet", ale zamiast tego użył słowa kenesa/kienesa. Po arabsku *kanīsa* oznacza dokładnie niemuzułmański dom modlitwy – kościół i Bobowski wybrał to słowo, by przypomnieć muzułmańskiemu czytelnikowi, że Jezus przemawiał do niemuzułmanów.

Kolejny przykład pochodzi z tłumaczenia *Pieśni Anny* w Starym Testamencie w 1 Księdze Samuela (1 Sm 2,1.4–8). Ufkî na określenie żebraka używa nie zwrotu *dilenci* (żebrak), który pojawia się w przekładzie Hakiego[110], lecz „derwisz" – *fakri tozdan kaldıran ve dervşi necisden çıkaran* [Z pyłu podnosi biedaka, z barłogu dźwiga nędzarza …][111]. Tym samym Bobowski, określając nędzarza jako derwisza, interpretuje znaczenie i nadaje mu rys bogobojnego ascety, wprowadza muzułmański ekwiwalent.

Co więcej, Ali Bej sięga do tradycji chrześcijańskich znanych współczesnym mu muzułmanom i Jana Chrzciciela nazywa antroponimem Yūḥannā al-Maʻmadān (Toprak 2006: 119)[112], chrześcijańską konstrukcją imienia Jan po arabsku. Także termin *ilahi* dotyczący Boga, jakim się posłużył Bobowski, został zaczerpnięty z arabskojęzycznego piśmiennictwa chrześcijańskiego. Świadczy to o tym, iż był w kontakcie ze wschodnimi kościołami, zwłaszcza z syryjskim Kościołem prawosławnym, w którym językiem liturgicznym był syriacki (dialekt aramejskiego), podczas gdy arabski służył jako język rodzimy. Czy uczynił to konsultując przekład arabski, czy w wyniku rozmów z przedstawicielami tego kościoła, nie wiemy. W zasadzie Ali Bej mógł nie mieć szansy na skonsultowanie swego tłumaczenia z arabskim tekstem Biblii, ponieważ pierwsza nowożytna (katolicka) wersja przekładu ukazała się drukiem w Rzymie dopiero w 1671 roku, więc raczej nie miał do niej dostępu, podobnie jak i do innych kopiowanych w Egipcie starożytnych i średniowiecznych manuskryptów arabskich (Neudecker 1994: 372, przypis 49; Neudecker 1996: 176, przypis 58). W wydaniu Alego Ufkiego zapis imion własnych postaci, które w Koranie nie występują, jak Petro, Seʻmun, Filipo, Pilato, wskazuje na związki z tradycją chrześcijańską i jest zaczerpnięty z włoskiej wersji świętej księgi. Zdaniem Bruce'a G. Privratsky'ego[113] wskazywałoby to na związki autora z katolicyzmem, a nie protestantyzmem.

Przy edycji tłumaczenia Bobovia zmieniono wiele z jego świadomie dokonanych wyborów translatorskich. I tak w Ewangelii św. Mateusza 22: 36, w wersie: „Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?"[114],

---

[110] Przykład przytoczony za: Privratsky 2014: 19. Haki 1659 za Neudecker 1994.

[111] Wersja z 1665 roku (za OsmanlicaKelam.net).

[112] Toprak 2006: 119, Cod. Or. 390d. Przykład podany za Privratsky 2014, s. 20.

[113] Przykład przytoczony za Privratsky 2014. Transkrypcja i zapis we współczesnym tureckim na podstawie Toprak 2006: 117–349.

[114] Przykazania, w liczbie 613, rabini dzielili zgodnie na wielkie i małe. Różne były jednak ich opinie, gdy chodziło o hierarchię ważności tych nakazów w ramach ogólnych przykazań. https://wbiblii.pl/szukaj/Mt+22%2C36-40 (dostęp 13.02.2019).

jeżeli Ali Bej tłumaczył Prawo jako *Tevrat* (Tora)[115]: *ey mu'allim Tevratıŋ eŋ büyük emri kangisidir* (Toprak 2006: 166), to w edycji Kieffera[116] z 1827 roku Tora została zamieniona na szariat: *ey mu'allim şeri'atıŋ eŋ büyük vasiyeti kangisidir*[117]. Bobowski, który zdecydował o zachowaniu specyfiki wyrażenia, nie odważył się sięgnąć po muzułmański „ekwiwalent" wiedząc, że prawo normujące życie wyznawców judaizmu nie jest tożsame z przykazaniami islamu.

W świetle współczesnej teorii przekładu podejście Bobowskiego do tego szczególnego zadania, jakim było tłumaczenie Pisma Świętego, można oprzeć na teorii Eugene'a Nidy z lat 60. XX wieku o ekwiwalencji dynamicznej lub funkcjonalnej (Nida 2000: 153–167). Zadaniem Bobowskiego było sporządzenie przekładu czytelnego dla mieszkańca imperium osmańskiego. Według Nidy przekład zorientowany na ekwiwalencję dynamiczną jest nastawiony na reakcję odbiorcy, a nie na komunikat źródłowy. Teoria bada adekwatność tekstu źródłowego do tekstu docelowego przekładu na poziomie zdań, wyrazów itp., a celem tłumacza nastawionego na ekwiwalencję jest znalezienie „najbliższego, najnaturalniejszego ekwiwalentu" i taki przekład udaje się najlepiej w przypadku osób dwukulturowych i dwujęzycznych. Nikt jak Bobovius, człowiek wielu języków i religii, nie orientował się lepiej w językowych realiach czasów konfesjonalizacji, wiedział też, że doskonałe ekwiwalenty nie są możliwe do odnalezienia, skoro definicje wielu koncepcji religijnych różniły się w tych systemach diametralnie. Co ciekawe, szczególne miejsce w teorii Nidy zajęło właśnie tłumaczenie Biblii. Był on wieloletnim sekretarzem do spraw przekładu w Amerykańskim Towarzystwie Biblijnym. Przekonany o istnieniu boskiego przekazu językowego w Piśmie Świętym, który można odtworzyć w różnych językach, kształcił tłumaczy na wyjazdy misyjne do Afryki i Ameryki Południowej. Tym samym miał dostęp do materiału językoznawczego i antropologiczno-kulturowego. Nida był zdania, że należy oddać ogólnego ducha oryginału Świętej Księgi. Przeciwni tej koncepcji byli bibliści relatywiści, zwłaszcza pochodzący z Izraela. Status słowa Bożego był bardzo szczególny, istniało przeświadczenie, że każda zmiana na poziomie gramatycznym czy strukturalnym może prowadzić do zniekształcenia autentycznego przekazu (Bukowski, Heydel 2009: 8).

---

[115] Ali Bey, 1664, wydanie *Quatuor prima capita Geneseos Turcice et Latine: ex gemino Pentateuchi Mosaici mss. Codice Turcico ervit : Latine vertit notulasque adspersit*, wyd. Nicolaus W. Schröder, Lepizig: Publisher Literis Takkianis, 1739.

[116] Wydanie Kieffera: *Kitab ül-ahd el-atik 134 (The Book of the Old Testament) and Kitab ül-ahd el-cedid el-mensub ila Rabbina Isa el-Mesih 135* (The Book of the New Testament of Our Lord Jesus Christ), Translated by Albertus Bobovius or Ali Bey and revised by H.F. von Diez and J.D. Kieffer. Printed in two volumes, Old Testament 984 pp., New Testament 318 pp. 27 cm. Paris: British & Foreign Bible Society, at the Imprimérie Royal. 136 Print run: 5,000 copies. Pozycja występuje w katalogach także jako Biblia Turcica.

[117] Ali Bej, wydanie Kieffera 1827: 36.

Nastawione na odbiorcę, a więc tym samym humanistyczne i demokratyczne podejście Nidy do zjawiska tłumaczenia, wydaje się być duchem zbieżne z postawą Ufkiego. Jak pisze Nida: „zgodnie z tym, co odkryli lingwiści i antropolodzy, to co łączy rodzaj ludzki, jest o wiele mocniejsze niż to, co dzieli i dlatego właśnie nawet w przypadku bardzo odmiennych języków i kultur, jest podstawą komunikacji" (Nida 2000: 2). Nida w swej teorii dynamicznej ekwiwalencji dążył do uzyskania pełnej naturalności wyrażenia, starał się odnieść odbiorcę do modułów odpowiednich zachowań w ramach własnego kontekstu kulturowego (Nida 2000: 159).

Następnie w ramach tej teorii o tłumaczeniu Pisma Świętego mamy do czynienia z trzema poziomami słownictwa: 1. określeniami, które od razu znajdują swoje odpowiedniki, czyli typu „rzeka", „kamień" itp.; 2. określeniami obiektów odmiennych kulturowo, lecz pełniących te same funkcje, np. słowo „księga" w czasach starożytnych oznaczało zwój papirusu lub pergaminu (Nida 2009: 51–69); 3. określenia właściwe konkretnej kulturze, do nich należy przytoczona kenesa – żydowski dom modlitwy i tutaj „obcych" skojarzeń nie da się uniknąć.

Bobowski przyjął, jak się zdaje, rolę interpretatora tekstu, dlatego w celu ułatwienia odbioru przystosował go do językowego świata docelowego. Takie podejście stworzyło iluzję przezroczystości (koncepcja przezroczystości – ang. *invisibility*, Venuti 1995) – podejście dość nowatorskie jak na XVII wiek. W ramach teorii Venutiego

> […] pod presją zasad płynnego tłumaczenia tłumacz stara się uczynić swoją pracę „niewidzialną", tworząc iluzoryczny efekt zrozumiałości, która jednocześnie maskuje status tłumaczenia jako iluzji: tekst tłumaczony wydaje się wówczas „naturalny", nie sprawia wrażenia tekstu tłumaczonego[118].

Jednocześnie, jak wspomina Venuti, wymóg tworzenia tłumaczeń przezroczystych, łatwych w odbiorze, ma swój wyraźny cel ideologiczny (Venuti 2008: 50). Bobowskiego wynajęto przecież do tego zadania w celach misjonarskich – do nawracania muzułmanów i żydów Imperium na chrześcijaństwo

[118] Niniejsze obserwacje przypominają przypadek tłumaczy z Raguzy, którzy tworzyli tzw. projekty dokumentów, których nie sposób było odróżnić od puszczanych w obieg przez administrację dworską w Konstantynopolu. Na temat dalsza lektura: Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, 1995 (pierwsze wyd.), s. 5. Praktyka biegłego opanowania języka prawniczego przez raguzańskich dragomanów zaowocowała brakiem wszelkich oznak ich zaangażowania w tłumaczenie i kompozycję tekstu, tak więc były to gotowe projekty dokumentów – tytułów własności *hüccet* i sentencji *iʿlām*. Zasadniczo im zdolniejszy dragoman, tym mniej widoczna była jego obecność w tekście, będącym przeformułowaniem lub tłumaczeniem pisma strony procesującej się. Rzeczywiste unikanie wszelkich zbędnych szczegółów i pisanie w sposób rzeczowy sprawiało, że oświadczenia przedstawiane w formie wstępnej wersji dla kadich i sporządzane przez raguzańskich dragomanów były nie do odróżnienia od tych, które wychodziły od sądowych skrybów lub od samych kadich; za Zecevic 2014: 412.

w duchu kalwinizmu, zgodnie z teologiczną perspektywą millenaryzmu. Venuti mówi wręcz o „przemocy wpisanej w cel i czynność przekładu, będącego siłowym zastąpieniem różnicy językowej i kulturowej tekstu obcego tekstem zrozumiałym dla czytelnika docelowego" (Venuti 2008: 15; tłumaczenie za Pieciul-Karmińska 2007: 167). Czy to tylko przypadek, że jednym tłumaczem był dawny (?) chrześcijanin Ali Ufkî, a drugim wyznawca judaizmu Haki, obaj wyznawcy religii Abrahamowych, czyli reprezentanci w osmańsko-muzułmańskiej nomenklaturze ludów księgi (ar. *ahl al-kitāb*)? Zarówno Bobowski/Ali Ufkî był „oczytany" w Biblii i Koranie, jak i Haki w Torze, więc to ich osadzenie dla zleceniodawców projektu nie mogło pozostać bez znaczenia.

Przy analizie wyborów tłumacza tekstu literackiego w czasach osmańskich współczesnych Bobowskiemu warto podkreślić, że dla tych decyzji nie jest charakterystyczna motywacja lingwistyczna, lecz nadrzędną rolę odgrywa adekwatność i zrozumiałość, zatem dlatego tłumaczenia bardziej przypominają adaptację do warunków osmańskich. Współcześnie można by wytłumaczyć tę praktykę teorią skoposu Vermeera[119], wedle której cel determinuje stosowaną przez tłumacza strategię. W przypadku tłumaczy z XVI wieku, którzy zajmowali się translacją dzieł europejskich na turecki, typowe były spore interwencje w tekst, nie tylko przez dodawanie, ale też przez pomijanie całych fragmentów, a nawet niekiedy poprzez zmiany znaczenia oryginału, co więcej, także niekiedy poprzez zastępowanie wstępu autora swoim własnym. Ta praktyka sprawiła, że postawa nauki osmańskiej wobec tłumaczeń *tercüme* oraz parafraz istniejących utworów (rodzaju adaptacji), zwanych *nazire*, została określona jako swoista dla kontekstu kulturowego, specyficzna kulturowo (za angielskim określeniem *culturally bound*). Tego określenia użyła Saliha Paker, a za nią Tijana Krstić (Paker 2002, Krstić 2012: 131).

O różnicy w rozumieniu tłumaczenia i adaptacji świętej księgi świadczy także twórcza interwencja, jaką przeprowadził, wprowadzając cytaty z Pisma Świętego do swojego neofickiego dzieła *Risale-yi islamiye* [Traktat o islamie], napisanym w 1710 roku, wspomniany już Ibrahim Müteferrika. Baki Tezcan porównał łacińskie cytaty zapisane arabskim alfabetem z ich oryginalnymi

---

[119] W 1978 roku Hans J. Vermeer napisał ważny esej *Ein Rahmen für eine allgemeine Translationtheorie*, „Lebende Sprachen" 1978, t. 23, z. 3, s. 99–102, w którym zawarł podstawy swojej teorii skoposu (*skopostheorie).* Przedstawia w nim grecki termin *skopos* ('cel', 'powód', 'przyczynę', 'zamiar', 'zastosowanie') jako termin techniczny, oznaczający cel tłumaczenia i samą czynność tłumaczenia. Zgodnie z teorią Vermeera, *skopos* tłumaczenia determinuje wszystkie czynności i strategie tłumacza. Manifestem teoretyków skoposu jest książka o ogólnej teorii przekładu, przygotowana przy współpracy Vermeera z Kathariną Reiss, *Grundlegung einer allgemeinen Translations theorie*, M. Niemeyer, Tübingen 1984. Treściwa recenzja tej teorii i jej funkcjonalnego zastosowania w tłumaczeniu zobacz: Mary Snell-Hornby, *The Turns of Translation Studies: New Paradigms or Shifting View-Points?*, John Benjamins Pub. Co, Philadelphia 2006, s. 51–56; Jeremy Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, Rouledge, New York 2001, s. 79–82.

wersjami i okazało się, że w adaptacji znanego konwertyty z Transylwanii Biblia zapowiada nadejście proroka Mahometa (Tezcan 2014:553). Niedługo po wydaniu tego dzieła autor, który miał powiązania z osmańską masonerią (patrz s. 224–228), nie cieszącą się przychylnością ulemów, mimo wszystko otrzymał tytuł *mütefferika*, można uznać więc, że cel uświęca środki. Podczas gdy odbiorcą tłumaczenia Bobowskiego był muzułmanin, który miał być nawróconym na protestantyzm, to odbiorcą traktatu Ibrahima Müteferriki był muzułmanin, który nie znał treści *Kitab-ı Mukaddes* [120], ani chrześcijan, ani żydów, ani też łaciny, aby właściwie odczytać cytaty i miał zostać utwierdzony w przekonaniu o wyższości islamu nad innymi wyznaniami.

Gdyby jednak spojrzeć szerzej na kulturę europejskiego renesansu, to trudno nie zauważyć, iż pod kątem spuścizny antycznej w Europie w tym okresie posługiwano się licznymi tłumaczeniami, które też charakteryzowały się dużą dowolnością. Jak wspomina Peter Burke, tłumacze doby renesansu byli zdolni przekazać tekst z jednego języka na drugi przekraczając jednocześnie granice kulturowe i w trakcie tego procesu rozwijali wielorakie tożsamości (Burke 2005: 18). Podobnie dragomani z początku czasów nowożytnych tworzyli przekraczając granice lingwistyczne i kulturowe, a nawet „podszywali się” pod wielorakie i elastyczne tożsamości, w naturze swej otwarte na negocjacje i reinterpretacje kontekstualne (Zecevic 2014: 388–418, zwłaszcza 389).

Dragoman – językowy pośrednik i negocjator

Pera ma trzy nieszczęścia: dżumę, pożary i tłumaczy

(Inalcık 2006: 561)[121]

Szczególne znaczenie miała osmańska korespondencja dyplomatyczna i zmienne w niej tendencje. Przekład korespondencji dyplomatycznej podnosił rangę języka do roli głównego narzędzia równoprawnej negocjacji pomiędzy dwoma suwerenami, a bezpośrednimi negocjatorami stawali się wyspecjalizowani w nim tłumacze.

Z punktu widzenia Osmanów sułtan był władcą świata, tak więc inni władcy poza terenem Imperium byli przezeń postrzegani jako wrogowie lub wasale. Protokół osmański nie używał pełnych tytułów, używanych przez

---

[120] Ibrahim Müteferrika posłużył się kalwińskim tekstem *Biblia Sacra* wydanym w 1633 rok w Amsterdamie, *Biblia Sacra sive Testamentum Vetus ab Im. Tremellio et Fr. Iunio ex Hebraeo Latinè redditum et Testamentum Novum* à *Theod. Beza è graeco in Latinum versum* (Tezcan 2014: 523). Baki Tezcan przywołuje także fragmenty odpowiadające treści napisanej przez konwertytę na islam po włosku *Ewangelii Barnaby*, apokryficznej ewangelii powstałej pomiędzy XIV a XVI wiekiem w środowisku muzułmańskim i często przywoływanej w polemikach muzułmanów z chrześcijanami (Tezcan 2014: 523).

[121] Włoska wersja: *In Pera sono tre malanni, peste, fuoco, dragomanni*. Inalcik cytuje za Mary L. Shay, *The Ottoman Empire from 1720 to 1734 as Revealed in the Dispatches of the Venetian Baili*, University of Illinois Pres, Urbana, IL 1944, s. 38.

innych władców. W listach do królowej Elżbiety zwracano się w inskrypcji listu „Królowo wilajetu angielskiego". A „z Bożej łaski uświęcony i wybrany cesarz rzymski" był tytułowany po prostu „królem Wiednia". Tureckie odpowiedniki terminów król i królowa, to „kral" i „kraliçe" – słowa słowiańsko-węgierskie, niemające nic wspólnego z odpowiednią hierarchiczną terminologią turecką czy muzułmańską, bowiem w Europie Osmanowie posługiwali się tytułami rodzimymi.

W korespondencji z polskim władcą Zygmuntem III standardowa tytulatura uwzględniała autentyczne określenia, a nawet pretensje do tronu szwedzkiego. I tak w listach przymiernych wysyłanych przez kolejnych władców osmańskich: Murada III (1591), Mehmeda III (1597), Ahmeda I (1607), Mustafę I (1623) i Murada IV (1623) królowi Zygmuntowi III czytamy:

> […] król Polski, Wielki Książę Litwy, Rusi, Prus, Mazowsza, Inflant i innych ziem, dziedzic i przyszły król Szwecji, duma wielkich książąt chrześcijańskich [dosł. jezusowych], wybrany spośród sławetnych w narodzie mesjaszowym, sprowadzający na właściwą drogę społeczność ludów nazareńskich, odziany w szaty majestatu i godności, posiadacz znaków chwały i dumy, Zygmunt (Kołodziejczyk 2013: 59).

W tym sformalizowanym języku Wysokiej Porty da się zauważyć charakterystyczny ton prozelicki. Słyszymy go w określaniu chrześcijan. Dla osmańskiego stylu typowe było stosowanie wobec chrześcijan standardowego sformułowania kancelaryjnego: *millet-i nasraniye* – społeczność nazareńska, czy końcowe pozdrowienie dla chrześcijańskiego władcy: *selam 'ala men ittiba'a 'l-Hüda,* w znaczeniu: „pozdrowienie dla tego, który idzie właściwą drogą" (Kołodziejczyk 2013: 92). Semantycznie oddawało ono słowa zachęty do przyjęcia islamu, w którego ostateczny triumf wierzono, jednak potem stało się sformalizowanych zwrotem. Podobny wydźwięk miał misyjny duch politycznej korespondencji władców chrześcijańskiej Europy, wybrzmiewający aż do czasów Oświecenia (Kołodziejczyk 2013: 59).

Nie tylko tytulatura i formuła pozdrowienia, ale także i treść listu zdradzała osmańskie nastawienie wobec władców innych krajów. Typowa więc dla dragomanów była praktyka dyskretnej modyfikacji tekstu oryginału, aby brzmiał uprzejmiej i mniej „władczo". Oczywiście podobna zasada obowiązywała też drugą stronę. Tak więc, gdy np. królowa angielska pisała do sułtana, deklarując swoją dobrą wolę i przyjaźń, w wersji tureckiej dostarczonej sułtanowi mamy do czynienia z deklaracją lojalności i pokornego poddania się jego władzy. Gdy w wersji osmańskiej listu sułtan utrzymuje, iż jest niezwykle szczęśliwy, mogąc królową angielską włączyć do grona swoich wasali i ma nadzieję, co wyraża w formalnym zwrocie, że królowa „będzie stąpać dalej prosto drogą wierności i oddania", to żadne z tych sformułowań nie występuje w tłumaczeniu na włoski, przeznaczonym dla angielskiego ambasadora, ani też na angielski, przekazanym do Londynu. Kolejnym przykładem może

być sformułowanie użyte wobec królowej w liście w sprawie przywilejów (*berat*) dla angielskich kupców: „okazująca mu podległość i oddanie, deklarująca swoją poddańczość i przywiązanie" (*izhar-i ubudiyet ve ihlas ve ish'ar-i rıkkiyet ve ıhtısas*), które we włoskim tłumaczeniu dla ambasadora angielskiego ogranicza się do sformułowania *sincera amicizia* (Lewis 2005: 29).

Mając świadomość poliglotyzmu osmańskiego, znajomość kilku języków naraz używanych w Imperium Osmańskim nie była czymś wyjątkowym. Przypadek Bobowskiego był szczególny, gdyż wyspecjalizował się w znajomości języków jako dragoman i „tłumacz międzykulturowy". Bez udziału dragomanów komunikacja międzykulturowa, a wręcz międzycywilizacyjna, pomiędzy islamem a chrześcijaństwem nie byłaby możliwa. Ich kompetencje musiały wykraczać poza granice usług translatorskich, a biorąc pod uwagę nie tylko lingwistyczne, ale też kulturowe odmienności oraz protokół i etykietę dworską Osmanów, obecność i pośrednictwo dragomana były niezbędne. Sprawne poruszanie się w rytuałach i znajomość niuansów etykiety mogło przesądzić o sukcesie pertraktacji politycznych.

Tłumacz nut i słów, które „niosą pociechę duszy"

W swoich translatorskich projektach religijnych Bobowski przedstawia się jako zleceniobiorca dwóch opcji: Kościoła kalwińskiego, ale także anglikańskiego. Sprzyjał temu nie tylko wspomniany tu kalwinoturkizm, ale także tworząca się na fali reformacji już w XVI wieku opcja unii anglikańsko-muzułmańskiej. W tej atmosferze doszło do zapoznania się Bobowskiego ze społecznością angielską w Konstantynopolu. W kontaktach Ufkiego z Anglikami pośredniczył Isaac Basire, kapelan ambasadora i społeczności brytyjskiej w Konstantynopolu w latach 50. XVII wieku. I tak w 1653 roku wynajął on Bobowskiego do przetłumaczenia anglikańskiego katechizmu (*The Book of Common Prayer*) w dwujęzycznym, łacińsko-tureckim opracowaniu[122]. Z biografii Basire'a wiadomo, że był entuzjastą rozpowszechniania tłumaczeń anglikańskiego katechizmu na Wschodzie (Neudecker 2005: 177). Listy znajdujące się w pismach Thomasa Smitha (*Papers on Bobovius*) bardzo wiele mówią o kulturowym zaangażowaniu Boboviusa i potwierdzają też alians Ufkiego z Anglikami. Zaświadcza też o tym korespondencja, podjęta przez niego w 1666 roku (Neudecker 1996: 179), kilka lat po wyjeździe Basire'a z Konstantynopola, w której między innymi Ali Bej dziękuje Basire'owi za przedstawienie go Sir Thomasowi Bendishowi, ambasadorowi, któremu w latach 1647–1660 służył jako tłumacz[123].

---

[122] Rękopis znajduje się w Bodleian Library, Thomas Smith Collection, mss. No. 98 i 104; za Neudecker 2005; Neudecker 1996: 169.

[123] Ali Bej pracował także dla Heneage'a Fincha, Lorda Winchilsea, kolejnego angielskiego dyplomaty w Konstantynopolu (1660–1668).

Kolejny projekt angażował Boboviusa jako tłumacza tekstu i jednocześnie kompozytora. Świat zreformowanego kościoła i świat polskiego „poturczeńca", a może nawet sufiego, Wojciecha Bobowskiego, połączył ważny element, jakim była muzyka. Francuski teolog Jan Kalwin stał na stanowisku, że psalmy powinny mieć formę pieśni wykonywanych w kościele. Jego zdaniem miały nieść „pociechę duszy", wyrażając różne emocje, od radości do bólu. Pieśń służyła temu zadaniu zarówno słowami modlitwy, jak i wielbienia Pana muzyką, jednakże pod pewnym warunkiem. Nie mogła przesłaniać słowa Bożego i miała pełnić wobec Niego rolę służebną. Psalmy śpiewane podczas nabożeństwa w formie jednogłosowej weszły na stałe do liturgii zreformowanego ewangelicyzmu, ale kompozytorzy późnego renesansu tworzyli do Psałterza genewskiego muzykę polifoniczną. Obeznany z osmańską muzyką suficką, muzyk i tłumacz Ali Ufkî Bej Santuri wpisał się swym „podwójnym" przekładem psalmów w ideę kalwinoturkizmu. Nie jest to potwierdzeniem faktu, że przed konwersją na islam był kalwinem, gdyż sama znajomość materiału Psałterza genewskiego mogła wynikać tylko z dogłębnej lektury tekstu oryginalnego, nad którym zaczyna pracę każdy rzetelny tłumacz.

Forma tłumaczenia Psałterza, dokonanego przez Ufkiego Beja, z uwzględnieniem aspektów praktycznych, notacji muzycznej i wskazówek dla muzyków i wokalisty nie pozostawia wątpliwości, że przeznaczeniem tego przekładu było muzyczne wykonanie. Takie, które dotrze do serc muzułmanów w nadziei na ich konwersję. Prawdopodobnie jednak „osmańskie psalmy" nie miały szansy trafić do lokalnego odbiorcy, ponieważ praca nad dziełem została porzucona przez Boboviusa w roku nagłej śmierci zleceniodawcy projektu – Levinusa Warnera, zmarłego w 1665 roku (Haug 2014: 383), a powstałe przekłady wywiózł wraz z innymi manuskryptami Antoine Galland (Haug 2014: 382).

Muzułmanin czy chrześcijanin Allaha?

O Panie! / Panie, którego się lękamy/ Daj nam czas na poprawę/ Zanim śmierć przemocą ściągne/
Panie, Ty, który opóźniasz śmierć niespiesznie.

Ali Ufkî Bej[124].

Wobec tak kompetentnych wyborów translatorskich z różnych tradycji tekstów religijnych, badacze europejscy interpretują postawę Bobowskiego tłumacza przez pryzmat jego duchowego zaangażowania. Sam Ufkî wspomina w *Mecmua-i Saz-ü Söz*, że chociaż modli się jak muzułmanin (odprawia

[124] *Ilahi*, modlitwa, psalm, słowa i muzyka prawdopodobnie autorstwa Alego Ufkî. Oryginał: *Acem Varsağı* (Piosenka perska): *Ya İlahi/ Ya İlahi senden uddet/ Bize vir islaha müddet/ Mevt yetişmedin ba-şiddet/ Ya mühmil bid-derecat/.*

namaz), to fanatycy traktują go jak hipokrytę, widząc w nim chrześcijanina (*gavûr*) lub żyda[125]. Wizerunek dragomana jako figury hybrydowej, zarówno w postrzeganiu mieszkańców Imperium, jak i w perspektywie dawnych współwyznawców, często budził niechęć (Zilfi 1988: 13). Europejscy chrześcijanie byli „skazani" na kontakty z renegatami, a jeśli w przypadku Bobowskiego jego autorytet nie pozwalał na otwarte potępienie i pogardę wobec jego osoby, to wzmianka Meninskiego we wstępie do jego *Słownika* świadczy o tym, że religijna formacja współpracownika nie była dla niego bez znaczenia. Meninski pisząc o tłumaczeniu dzieła Comeniusa, które Bobovius wręczył mu w Konstantynopolu, wspomina: „Był on Polakiem, znał wiele języków i niech mu Bóg wybaczy to zbłądzenie, przyjął wiarę Turków" (Behar 2005: 33).

Na podobne słowa pozwolił sobie jego angielski wydawca Thomas Hyde we wstępie do *De Turcarum Liturgia*, sugerując chęć powrotu Bobowskiego na łono chrześcijaństwa:

> Należy głęboko ubolewać nad tym, iż został on przedwcześnie porwany w ramiona śmierci, zanim zdołał powrócić do chrześcijańskiej wiary, czego pragnął całym swym sercem. Nie mógł się doczekać, aż będzie mógł zarabiać na chleb w uczciwy sposób w Anglii wśród chrześcijan, z dala od nacisków niewiernych[126].

Co do zgodności tego zamiaru z jego prawdziwymi intencjami nie możemy mieć pewności. Powyższy cytat świadczy jednak o czymś istotnym dla statusu konwertytów – o ówczesnym stosunku do renegatów, którzy zarabiali na chleb w „nieuczciwy" sposób, pracując dla muzułmanów. Prawdopodobnie z tego samego powodu Ali Bej nie był wymieniany także w piśmiennictwie Rzeczypospolitej, mimo iż Franciszek Siarczyński próbuje go rehabilitować, doszukując się wzmianki chociażby o rodzinie Bobowskich[127].

Co do identyfikacji autentycznych uczuć religijnych samego Ali Beja, możemy przypuszczać, że należał do kategorii „chrześcijan Allaha". Wielu badaczy powołuje się na adnotacje umieszczone w rękopisie tłumaczenia Ewangelii św. Mateusza, gdzie widnieje zapis: *Mattanın İncili tamam oldu ve'l-mecdü'l-illahi ebeden* [Ewangelia św. Mateusza jest ukończona, niech chwała będzie Panu na wieki]. Podobna uwaga widnieje przy końcu Ewangelii św. Marka: *da'imen ebeden amîn* [zawsze i na wieki wieków amen]. Na końcu zaś Ewangelii św. Jana pojawia się zapis daty po łacinie: *Anno Salutis Humanæ 1664* [w dzień zbawienia ludzkości 1664], natomiast na tytułowej karcie dzieła *Grammatica Turcicolatina* mamy kolejny zapis daty jako *Anni a partu Virginis 1666* [w roku Narodzenia z Dziewicy 1666]. Kolejną poszlaką w podejmo-

---

[125] Ali Ufkî, *Mecmua-i Saz-ü Söz* (182. b), rękopis „londyński" karta 182 b; za Elçin 1976: III.

[126] Hyde w zbiorze Bobovius (1712 [1690]), p. 105f.; angielska wersja wstępu Hyde'a znajduje się w tekście: Neudecker 1994: 372, note 49; cf. Riggs 1940: 238.

[127] Patrz s. 88–90.

waniu prób ustalenia „prawdziwych" uczuć religijnych Bobowskiego może być, ale nie musi, zapis, którym kończy swój brudnopis tłumaczenia Biblii, przesyłając go Warnerowi, […] *amor non labor fuit* [praca (wykonana) z miłości, a nie z obowiązku] (Neudecker 1994: 372).

O związkach z tradycją chrześcijańską według badaczy ma świadczyć także użyty w tłumaczeniu Biblii m.in. wybór translatorski przekładu imienia Jana Chrzciciela jako Yūḥannā al-Ma'madān, który jest zaczerpnięty z tradycji arabskiej (Neudecker 1994: 372; Neudecker 1996: 176).

Jednak pamiętajmy, że powszechnym zjawiskiem w korespondencji konwertytów było użycie zwrotów religijnych z kultury, w której się urodzili. Podobnie jak po konwersji na islam zdarzało się im nadużywać terminologii muzułmańskiej. W tym okresie neofickim dla nowych muzułmanów nadużywanie muzułmańskiej retoryki było typowe, dokładali bowiem wszelkich starań, aby udowodnić żarliwość swojej wiary. We wspomnianej już książce *Les chrétiens d'Allah – L'histoire extraordinaire des renégats XVIe et XVIIe siècles*, gest ten jest opisany jako typowy i najprostszy odruch instynktu u każdego nawróconego na islam i w kontekście konwertytów nawróconych na wiarę muzułmańską został udowodniony w raportach inkwizycji w liczbie ponad 1550 (Bennassar, Bennassar, 2006).

Słynna sułtanka Kösem (XVII w.), z pochodzenia Greczynka, której śmierć opisał Bobowski w relacji zapożyczonej później przez Rycauta, w jednym ze swoich emocjonalnie religijnych listów posłużyła się wizerunkiem chrześcijańskiego Boga, mimo iż pisała go w duchu islamu:

> Pozdrowienia dla Jego Wysokości Paszy, wznoszę za Was modlitwy. Powierzam Was również opiece Boga Najwyższego. Gdyby Wasza Wysokość chciał spytać o moje samopoczucie, to od wczoraj czuję się źle. Zwłaszcza dzisiaj jest gorzej, nie mam siły otworzyć oczu. Z trudnością piszę, ale dziękuję Bogu i modlę się, aby Bóg wybaczył mi moje winy i aby Wasza Wysokość nie ucierpiała tak jak ja. Jesteśmy wszyscy sługami Pana, On nas czasem wystawia na próbę (Kocaaslan 2006: 74).

Użyty przez Kösem, dawniej chrześcijankę Anastazję, turecki zwrot *efendi* ('pan'), odnoszący się do Boga, nie był używany w islamie. W Koranie Bóg jest wielokrotnie określany jako *rabb*, już nawet w pierwszej surze: *Rabb al-alamin* – 'Pan światów'. Özlem Kumrular uważa, że jest to przejaw kalkowania tkwiącej w pamięci Kösem jeszcze z okresu dzieciństwa na Cykladach, klasycznej chrześcijańskiej inwokacji Panie Nasz (*nostro signore / κύριος ο θεός*) (Kumrular 2016: 31).

Nasze doświadczenie religijne jest kształtowane przez postawy i pojęcia wpisane w pamięć i ciało, tak więc zgodnie z teoriami antropologicznymi mówimy, że pierwsza kultura, którą dziedziczymy przez urodzenie, staje się naszą drugą naturą w tak głęboki sposób, że czasami nie jesteśmy w stanie odróżnić, co jest autentyczne w sensie biologicznym i filozoficznym dla natury

ludzkiej, a co jest nabyte i wyuczone (Ranly 1991: 63–72, zwłaszcza 65, za Buckser, Glazier 2004: 177).

Wybory Bobowskiego mogły być odruchem dawnego chrześcijanina, czerpiącego ze swojego dawnego świata pojęciowego, ale równie dobrze można jego wybory potraktować jako figury literackie zarezerwowane dla języka kultury, na którą powstał przekład. Jednocześnie potwierdzałoby to wysokie kompetencje uczonego tłumacza poligloty w zakresie przekładu kulturowego. Musimy mieć też na względzie sugerowane przez Neudecker, na podstawie zachowanej korespondencji, zawodowe plany naszego dragomana. Także w „oksfordzkich" dokumentach w Bodleian Library, opisujących Bobowskiego jako potencjalnego pracownika i informatora dworu, znajdujemy informacje o tym, że wciąż uważał się za chrześcijanina: „IV. Następnie, prywatnie, zadeklarował się jako chrześcijanin duchem, i, zostało powiedziane, że wciąż tak jest" (Neudecker 2005: 194).

Z tych samych dokumentów wiemy o bardzo ostrożnie wyrażonej i złożonej na ręce byłego kapelana Basire'a prośbie Bobowskiego o pracę w charakterze tłumacza na dworze króla Karola II (Bodleian Library, Thomas Smith Collection, mss. No. 98 i 104; za Neudecker 2005; Neudecker 1996: 169). Jeszcze jedna anonimowa notatka z tej kolekcji, datowana mniej więcej na rok 1668, sugeruje, że Bobowski złożył obietnicę powrotu na łono Kościoła, jeśli znajdzie się dla niego jakaś praca w Anglii (Neudecker 1996: 177). W liście polecającym dragomana Boboviusa w kręgach angielskiego dworu udzielono mu takich referencji:

> […] ponieważ ten ostatni żywi wielką nadzieję, iż Bobovius będzie dobrym chrześcijaninem, z jego znajomością [wschodnich] języków i arkana wiedzy o Imperium Osmańskim będzie dobrym nabytkiem dla [angielskiego] króla, on [Basire] obiecuje przedstawić kwestię Boboviusa Najjaśniejszemu Panu. Jeśli plan zostanie zaakceptowany, to wystarczy, aby król rzekł tylko słówko, a angielski ambasador w Konstantynopolu sprowadzi go do Anglii […][128].

Wiemy jednak, że tak się nie stało i że Bobovius otrzymał posadę zastępcy pierwszego dragomana Wysokiej Porty. Wtedy plany angielskie, jak słusznie zauważa Neudecker, mogły uczynić te ambicje mniej istotnymi albo osmańska kancelaria, dowiedziawszy się o jego planach i nie chcąc, aby wyjechał do Anglii, złożyła mu intratną i prestiżową propozycję, której po prostu nie mógł nie przyjąć (Neudecker 1996: 169–192).

---

[128] Neudecker (Neudecker 2005:188) uważa, że powyższy list został napisany prawdopodobnie przez Josepha Williamsona; znajduje się w kolekcji pism Thomasa Smitha, hebraisty i eksperta od spraw tureckich, w Bodleian Library w Oksfordzie. Opis dokumentów: napisane w 2 poł. XVII wieku; kopia listu: Albertus Bobovius (Ali Beigh) do dr Isaac Basire, 27/17 sierpnia 1666, po łacinie, z adnotacją autora; kopia greckiego listu: Jozef archbp. Samos do dr Thomas Smith. Teksty znajdują się w kolekcji MS. Smith 98, Bodleian Library, Oxford, 19–26; za Neudecker 1996: 178.

W duchu przekonania o tym, że Bobowski sercem był do końca życia chrześcijaninem, utrzymana jest wspomniana wcześniej dziewiętnastowieczna powieść Stanisława Jaszowskiego *Albert Bobowski. Renegat polski. Powieść historyczna od roku 1670 do 1675*. Słynnego polskiego renegata odkrywamy dzięki opowiadanej w 1730 roku historii dawnego chorążego, rodem spod Lwowa, absolwenta jezuickiego kolegium w Jarosławiu, a potem niewolnika, porwanego za czasów króla Michała Wiśniowieckiego. Narrator, wystawiony w „Galaczu" (w Galacie) na „sprzedaż jak bydlę", następnie zakupiony przez bogatego Turka Ali Bega (Ali Bek), mieszkającego w Kasımpaşa wraz z piękną córką Fatymą, w swojej opowieści kryje interesującą nas inną biografię. Ów niewolnik, przy okazji pracy w ogrodzie swego pana, miał okazję rozmawiać po włosku z Fatymą. Początkowo, jak to sam określił „jako prawy katolik i szlachcic polski czuł się wyżej nad córkę pohańca". Okazało się jednak, że Fatyma znała polską mowę, a nawet poezję i poetów. „Rozmawiali przez kwiaty, które były tłumaczami uczuć niewolnika". Tutaj narrator wspomina o symbolice kwiatowej w sekretnym haremowym języku. Objaśniała go w swych listach lady Montagu (o niej w następnym rozdziale), która rozpowszechniła tę wiedzę w Europie. Nieszczęsny adorator Fatymy zostaje przez jej ojca niby wtrącony do więzienia za odmowę zmiany wiary na islam. Budzi się jednak w pięknej komnacie, gdzie jego pan odkrywa przed nim swoją prawdziwą tożsamość i opowiada historię swego życia. Faktograficznie jest ona zgodna z naszą wiedzą o Bobowskim. Tłumacz i znawca siedemnastu języków przyznaje się do błędu młodości, jakim było przejście na islam i wspomina, że „trzymając się w duchu zasad chrystianizmu" przekładał Biblię na turecki, a także wspomina pracę nad dziełami Grotiusa i Komeńskiego. Ze sfabularyzowanej opowieści o Bobowskim dowiadujemy się także, że „Ali Bek" miał śledzić polską literaturę, zamawiając drogą przez Jassy polskie księgi od Wojciecha Kazimierza Mielczewskiego, drukarza i księgarza z Lwowa". (Różycki 1988, Rusińska-Giertych 2005). Aż w końcu sędziwy ojciec wyposaża młodych w część swojego majątku, każe im odpłynąć do Polski, jednocześnie sam obiecuje, że do nich niebawem dołączy. Młodzi udają się do Kamieńca i tam biorą ślub. Zgodnie z wolą ojca Fatyma wzięła chrzest i przyjęła imię Marya. Długie lata małżonkowie czekali na ojca, który miał do nich dołączyć, lecz w końcu zmarł, nigdy nie opuściwszy Stambułu.

Powieść Jaszowskiego została napisana na modłę romantyczną w stylu Waltera Scotta, w duchu apoteozy katolicyzmu, a przedstawiona w niej postać Ali Bega – Alberta Bobowskiego – ojca Fatymy czyni zeń szczerego katolika, który zachował wiarę ojców mimo muzułmańskiego kamuflażu. W finale jednak powieściowy Bobowski, tak jak i rzeczywisty, pozostaje w Konstantynopolu.

Dragoman między stronami konfliktu

Karierę dyplomaty i dragomana w kancelarii sułtańskiej (*divan-i hümayun*) Ali Ufkî Bej zaczął stosunkowo późno, pod koniec swojego życia. Nominację na urzędnika potwierdza firman, dekret sułtański z 1669 roku. Ali Bej był tłumaczem Porty, a w latach 1671–1673 piastował najprawdopodobniej urząd zastępcy najwyższego tłumacza. Zgodnie z tym, co pisze Elçin (Elçin 1976: III–IV)[129], za czasów Panajotisa Nikusiusa[130] (1670–1671) Bobowski pełnił funkcję drugiego dragomana, a potem po śmierci Panajotisa w 1671 pracował w kancelarii jedynie do roku 1673, gdy posadę tę objął słynny grecki tłumacz Aleksander Mawrokordato (Elçin 1976: VI).

Gdy kozacki hetman Piotr Doroszenko w 1669 roku uznawał zwierzchnictwo tureckie, to Ali Bej miał tłumaczyć jego listy. Wynika to z zachowanych brulionów i szkiców tłumaczeń znajdujących się w Bibliotece Narodowej w Paryżu. W swoim przekładzie Bobowski wiernie przekazał „czołobitność" zapewnień Doroszenki, że ten odda się pod protekcję Porty i w odpowiednich zwrotach podkreślono jego pozycję wasala. Tak na przykład w liście hetmana do sułtana Mehmeda IV z 10 grudnia 1669 roku czytamy: *Saadatlı sultanım hazretlernin halis ve mühlis quli ve dusti Bitro Daruşiqo* [Piotr Doroszenko, wielce oddany sługa (tur. *kul*) i przyjaciel (tur. *dost*)] Jego Ekscelencji, mego szczęsnego Sułtana] (Zajcev 2009: 524).

Podczas sprawowania obowiązków dragomana w kancelarii sułtańskiej, Bobovius tłumaczył także na polski i prawdopodobnie też rosyjski oraz ukraiński korespondencję między Portą, chanatem krymskim, Moskwą i hetmanatem na Czehryniu oraz Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Miał też ponoć bezskutecznie mediować w 1672 roku, gdy Rzeczypospolita uległa potędze Osmanów, tracąc Podole, i podpisała traktat w Buczaczu, a rok później w 1673 pokonała Osmanów pod Chocimiem. I choć w 1676 roku podpisała rozejm pod Żurawnem, Podole odzyskała dopiero w 1699 na mocy traktatu karłowickiego, gdy Bobowski już nie żył.

Podczas wojny z Rzeczpospolitą 1672–1676 chanat wspierał Doroszenkę i sprzymierzony był z Turkami. Według polskiego orientalisty Antoniego Muchlińskiego (1808–1877), gdy „Tatarzy byli ofiarami ucisku w Polsce, a Adil Girey, chan Krymu, usiłował przekonać Portę, by interweniowała w ich imieniu, wtedy Polacy zaczęli podejrzewać Tatarów o zdradę". Ponoć to właśnie Bobowski „otworzył Polakom oczy, twierdząc, że nakazy Porty nie miały innego celu niż właśnie podburzenie Tatarów przeciwko Polsce, aby rząd uznał

[129] Turecki badacz wyraża wątpliwości, czy Bobowski sprawował funkcję pierwszego dragomana, co często było mylnie podawane w opracowaniach. Imię Bobowskiego nie figuruje na liście pierwszych dragomanów w danym okresie.

[130] Panajotis Nikosius, Panajotis z Nikozji na Cyprze. Imię tego dragomana (1613/21–1673) występuje w różnych zapisach: Nicousios Panayotti, Nicosias Panayotis, Panagiotakis, Panagiōtēs Nikousios.

ich za winnych" (Muchliński 1902: 33; za: Zajcev 2009: 511–532[131]). I w tym samym roku Bobowski utracił posadę dragomana, czy to z powodu odszyfrowania polityki swojego pracodawcy, czy też na skutek niedociągnięć w pracy (Cornelio Magni 1682: 500–502).

Słowa Cornelia Magniego potwierdził również historyk Joseph von Hammer: „Od śmierci Nikuttiego polski renegat Bobovski nie wywiązywał się dobrze z posady tłumacza dla Kancelarii Sułtańskiej, więc obowiązki zostały oddane Grekowi z pochodzenia, lekarzowi Mavrokordato" (Hammer VI 1830: 307)[132].

Tradycja tłumacza – dragomana

Mistrzowie z XVI wieku, działający przed Ufkim, nie byli tłumaczami ze stałą urzędową pensją i pewną posadą, lecz rekrutowali się głównie spośród poetów, mistyków sufich, pracowników osmańskiej administracji albo wywodzili się z grupy skrybów i kopistów, a więc spośród przedstawicieli biurokratycznej elity. O osmańskim pojmowaniu sztuki przekładu w szesnastowiecznych realiach pisali obszernie Bernard Lewis, Tijana Krstić oraz Saliha Paker. Korzystając z ich przemyśleń, przywołam najważniejsze informacje o roli dragomanów w kontaktach z Europą, akcentując hybrydowość tych postaci, barwnych figur, które już w samą swoją funkcję mają wpisaną transgresję.

Pochodzący z arabskiego termin *tardżama* (turecko-osmański *tercüme*), zgodnie z tym, co ustalił Gottfried Hagen przy okazji swych badań na temat osmańskich tłumaczeń z perskiego w XVI i XVII wieku, nie oddaje w pełni pojęcia „tłumaczenie" w rozumieniu przekładu „słowo w słowo" lub „sensu w sens" (Hagen 2003: 98–99). Współczesna turecczyzna posługuje się terminem *tercüme* bardziej w kontekście tłumaczeń „substytucyjnych", w odniesieniu do tłumaczeń komercyjnych i pisemnych. Dla wykonawców tego ostatniego

---

[131] Na podstawie manuskryptu z kolekcji BnF Ancien fonds n° 221 z kolekcji Gallanda. Korespondencja tłumaczona przez Bobowskiego. Dokumenty dotyczą relacji pięciostronnych na linii Rzeczypospolita Obojga Narodów, Moskwa, Ukraina, chanat krymski, Imperium Osmańskie.

[132] Hammer twierdzi, że tłumacz źle przetłumaczył pierwszą wersję negocjacji między Portą a Rzeczpospolitą po niekorzystnym pokoju buczackim, zakładającym oddanie we władanie Turcji wschodnich ziem Rzeczypospolitej i płacenie wysokiego haraczu. Rozmowy toczyły się 20 maja 1673 toku, potwierdził to obecny tam austriacki rezydent w Turcji (w Adrianopolu), Johann Christoph Kindsberg (raport z 1675 roku). Austriak kilkakrotnie wspomina sprytnego Polaka tłumacza (Woliński 1961: 338). Hammer zapisał, że także Mavrokordato tłumaczył źle i Kindsberg stwierdził, że podczas pierwszej konferencji 20 maja tłumacz wszystkim chciał się przypodobać [dosł. używa terminu „prostytuował się"] i nie był już dalej do tłumaczenia zatrudniony". Ponadto Hammer dodaje, że tłumacz przekręcał imię posła. W takim samym „przekręconym" zapisie „Chinisperg" znajdujemy imię posła we wspomnieniach orientalisty de la Croix, sekretarza ambasady francuskiej (Hammer VI 1830: 307, de la Croix 1684: 32).

rodzaju tłumaczeń stosowany jest też starszy termin *mütercim*, od arabskiego słowa źródłowego *mutardżim* (tłumacz). Z kolei termin *çeviri* częściej występuje w przypadku tłumaczeń ustnych i literackich jako rodzaj tłumaczeń „kreatywnych". Dlatego osmańscy tłumacze *tercüman* – zeuropeizowane *dragoman* (gr. *dragoumanus*, łac. *dragumanus*, fr. *drogman*)[133], występujące w odmianach *turcimanno, dragomanno, drugment, drogman, truchement, dragoman*[134] podejmowali się zleceń tłumaczeniowych zwanych *tercüme* i nie występowali w roli anonimowych tłumaczy, kryjących się za tekstem. Były to postacie znane z nazwiska i afiliacji, a nie neutralni mediatorzy znaczeń, tak jak tłumacze współcześni.

Sięgając wstecz do XIV wieku, wśród dragomanów zatrudnianych na potrzeby dyplomacji dominowali Grecy, Żydzi, w mniejszym stopniu Ormianie, a potem chrześcijanie pochodzący z różnych krajów Europy. Za czasów Bobowskiego coraz więcej dragomanów wywodziło się z klasy stambulskich greckich patrycjuszy z dzielnicy Fanar (obecnie Fener), gdzie znajdowała się siedziba patriarchatu Greckiego Kościoła Prawosławnego. Kolejne pokolenia fanariockich synów kształciły się we Włoszech, aby po powrocie do Imperium lojalnie i konsekwentnie służyć Wysokiej Porcie. Gottfried Hagen uważa, że to właśnie z tej nowej niemuzułmańskiej klasy średniej wyrośli intelektualiści, którzy później zainicjowali tendencje sekularyzacyjne (Dankoff, Hagen 2006: 254). Należał do nich współczesny Bobowskiemu wspomniany już Panajotis Nikusios, który w 1661 roku jako pierwszy nosił tytuł pierwszego dragomana. Od 1671 roku funkcję tę objął lekarz Aleksander Mawrokordato (Alexandros Mavrokordato Iskerletzade, czyli syn Iskerleta, Mavrocordatos), założyciel jednej z ważniejszych dynastii dragomanów. Obaj Grecy byli związani z rodziną wezyrów Köprülü, która odegrała ważną rolę w transferze wiedzy z Europy (Dankoff, Hagen 2006: 250). To właśnie Mawrokordato obok reisülküttaba (naczelnika urzędów przy wezyracie, ministra spraw zagranicznych), Mehmeda Rahmi, podpisał się po łacinie i przybił swoją pieczęć jako główny dragoman pod osmańską wersją dokumentu traktatu karłowickiego, wręczonego w styczniu 1699 roku posłowi Stanisławowi Małachowskiemu (Kołodziejczyk 2013: 66).

W wieku XVII i XVIII, w okresie wzmożenia kontaktów dyplomatycznych, dragomani znacznie zwiększyli swoją liczebność i wpływy. Państwa europejskie, jak Wenecja, Genua, Francja, Anglia zakładały swoje placówki dyplomatyczne w Stambule, aby negocjować z Osmanami bieżące sprawy, przede wszystkim kwestie handlowe. Porozumiewali się za pośrednictwem dwóch grup tłumaczy – tych zatrudnianych przez ambasady oraz tłumaczy

---

[133] Na podstawie hasła w tureckiej encyklopedii islamu, Nebi Bozkurt, hasło *tercüman*, https://islamansiklopedisi.org.tr/tercuman (dostęp 5.12.2018).

[134] Na podstawie hasła w tureckiej encyklopedii islamu: Mahmut Şakiroğlu, hasło *tercüman*, https://islamansiklopedisi.org.tr/tercuman (dostęp 5.12.2018).

reprezentujących Wysoką Portę, a każda ze stron czyniła to na własną rękę i na własny koszt. Turecki protokół dworski wymagał od dragomanów specjalnego stroju, łatwo rozpoznawalnego: czerwone i niebieskie buty, za które płacił pracodawca (Phyllis S. Lachs, *The Diplomatic Corps under Charles II and James II*, New Brunswick, N.J. 1965, s. 55; cyt. za Roland 1999: 54). Tak jak urzędy Wysokiej Porty korzystały z usług fanariotów, tak ambasady europejskie, poza Republiką Wenecji, na początku czasów nowożytnych korzystały z usług Lewantyńczyków, franko-perotów, nazywanych tak od nazwy dzielnicy Pera w Stambule (Lewis 2004: 27).

Należy pamiętać, że chociaż w XVI wieku słynnymi dragomanami byli konwertyci, którzy nigdy nie opanowali języka osmańskiego na poziomie literackiej biegłości współczesnych im osmańskich urzędników, mieli oni jednak świadomość, jak ogromną rolę w projektowaniu wizerunku Imperium i legitymizacji jego religijnego autorytetu odgrywa sam język, jego rejestr i oddanie tych aspektów w przekładzie. Wspomniany już Ormianin Giovanni Molino swój turecko-włoski słownik napisał w kolokwialnym tureckim stambulskim (*halk Türkçesi*), tłumacząc, że jest to *più polita lingua Turchesca*[135]. Jednak na potrzeby swojej pracy u Wenecjan musiał się nauczyć języka dworu, czyli osmańskiego. Dzięki zaś wykształceniu zdobytemu w Rzymie, posługiwał się biegle także literackim włoskim[136].

Bobowski i Molino należeli więc do tych, którzy zasłynęli jako „językowi pośrednicy", sięgający do swoich europejskich zasobów kulturowych i lingwistycznych, ale poprzez pisemne tłumaczenia literackie i religijne wnosili do dorobku osmańskiego więcej niż sam tekst, bo idee filozoficzne i światopoglądowe nurty, takie jak np. europejski humanizm (Krstić 2002: 132). Tak więc w sposób pośredni stawali się nośnikami różnego rodzaju dyskursów, np. na temat legitymizacji państwa.

W XVII wieku nastąpiła też w Imperium zmiana podejścia do języka jako narzędzia dyplomacji, a właściwie już w XVI wieku, gdy osmański stawał się językiem dyplomatycznej korespondencji. Przedtem osmańskie deklaracje *ahdname* (akty przymierne) pisano w języku adresata: po włosku, grecku lub w różnych wariantach staro-cerkiewno-słowiańskiego. Czasy ożywionych kontaktów ze światem śródziemnomorskim za Sulejmana Wspaniałego rozwinęły koncepcję wprowadzenia do korespondencji języka osmańskiego.

---

[135] Giovanni Molino, strona tytułowa, *Dittionario della Italiana-Turchesca*, za: Święcicka 2000: 330.

[136] „Bardzo dobrze zna włoski w mowie i piśmie, zna się na literaturze. Jest błyskotliwy w mowie, szybki w rozumieniu i w ripoście, jest prawy i biegły w tureckim, nie w tym literackim [osmańskim] tureckim, lecz tym, którego używają zwykli ludzie [w sensie „kolokwialnym"]. Jednak dzięki inteligencji i wielkiej ciekawości wiedzy, z pomocą hodży i innych tłumaczy będzie w stanie doskonalić swoją znajomość tureckiego w piśmie". List weneckiego baila do senatu Republiki Weneckiej z 10 sierpnia 1626 roku; w: Święcicka 2000: 329–42, zwłaszcza 337.

Idea ta była dalej promowana lokalnie przez elity biurokratyczne i literackie. Bezpośredni zaś jej beneficjenci, dragomani, skwapliwie przenieśli tę osmańską praktykę za granicę. W ten sposób jako grupa zawodowa osiągnęli rangę niezastąpionych profesjonalistów. A że zapotrzebowanie na dragomanów nie dotyczyło tylko ambasad, ale też konsulatów i ich oddziałów, tłumacze mieli więc duże możliwości zatrudnienia.

Z czasem praktyka zatrudniania Lewantyńczyków przez zagraniczne ambasady oraz greckich fanariotów przez kancelarię Wielkiej Porty zaczęła zanikać. W związku z tym mocarstwa najbardziej zainteresowane kontaktami z Osmanami, czyli Anglicy, Francuzi, Austriacy i Rosjanie, musiały rekrutować dragomanów spośród grona „własnych" wykształconych tłumaczy. W relacjach dyplomatycznych wyżej bowiem była ceniona lojalność niż kompetencje językowe.

Ali Ufkî nie był perotem ani fanariotą, ani też Lewantyńczykiem. Był renegatem, a grupa dawnych chrześcijan stanowiła kolejną „klikę" usługodawców językowych. Często próbowali powrócić do łask swych ojczyźnianych rządów, podając się za specjalistów od spraw lewantyńskich, jednak nie zawsze wspierani przez swych pracodawców, prowadzili rokowania dyplomatyczne. Do niedocenionych dragomanów na pewno nie należał Jan Kierdej (ok. 1490–po 1557), potomek szlacheckiej rodziny z Podola. Jako muzułmanin przyjął imię Sa'id Bej. Do niewoli tureckiej dostał się w 1498 roku jako kilkunastoletni chłopak porwany w jasyr. Protegowany wezyra Ibrahima Paszy, do Rzeczypospolitej przyjeżdżał z poselstwami jako poseł Sulejmana I (1531, 1532, 1535, 1538–1539, 1541, 1543). Na polskim dworze musiano traktować go jak „swego", skoro Bielski nazwał go „poddanym królewskim, jedno, że się był poturczył" (Bielski 1856 II: 962). Chociaż był konwertytą, umożliwiono mu korzystanie z dóbr, które pozostawił w kraju, a nawet dekretem królewskim w 1532 roku przywrócono mu włości Pomorzany, zaś w roku 1543 Zygmunt Stary wsparł go w sporze ze spadkobiercami wojewody sieradzkiego Jarosława Łaskiego (Hensel 1977: 212, Abrahamowicz 1966: 424–425).

Innym równie docenionym w ojczyźnie tłumaczem był Ibrahim Bej/Beg, konwertyta pochodzenia polskiego (początek XVI w.–1571). To Joachim Strasz herbu Odrowąż, a występował też pod imionami Ebrahim, Strozzeni, Strotschenius, Abraham Struz. Bartosz Paprocki poznał Ibrahima Bega podczas poselstwa Andrzeja Taranowskiego w 1569 roku (Dziubiński 1995: 24). W latach trzydziestych XVI wieku został piastunem (osm. *lâla*) lub nauczycielem języków obcych Selima (ur. w 1524), syna sułtana Sulejmana II Wspaniałego i Roksolany (osm. Hürrem). Najpóźniej od 1540 roku pracował w kancelarii sułtańskiej, a w roku 1551 objął stanowisko głównego dragomana Wysokiej Porty i sprawował je aż do 1571 roku. Znał języki: polski, turecki, arabski, łaciński, niemiecki i włoski. W czasie sprawowania urzędu dragomana kierowane do Polski pisma osmańskie, wcześniej tłumaczone na język łaciński lub włoski, zaopatrywał także w polskie tłumaczenia. Odegrał istotną rolę w stosunkach dyplomatycznych między Portą a Rzecząpospolitą. Posłował

do Polski w 1564 i 1569 roku. Doceniając jego użyteczność, Zygmunt August wyznaczył mu w 1554 roku pensję roczną, czyli jurgielt, w wysokości stu dukatów i suma ta stopniowo rosła. Z listów do króla i kanclerza, pisanych przez Ibrahima Bega z prośbą o wstawiennictwo do sułtana, wynika także, że starał się on o wyższe stanowiska dla krewnych swojej żony, także byłych chrześcijan z Korony Polskiej (Dziubiński 1995: 25–26). Pod tłumaczeniami zaznaczał swoje polskie imię, podpisując się Ibrahim beg albo Stras (Łątka, 2006–2007, hasło *Strasz Joachim*; Dziubiński 1995: 19–37).

Nie wszystkie poselstwa gotowe były korzystać z usług Lewantyńczyków lub renegatów. Czuła na sprawy szpiegowskie Wenecja już od 1551 roku kształciła własnych tłumaczy, zwanych *giovani di lingua* – można by ich porównać do urzędu tłumaczy koronnych języków orientalnych w Rzeczypospolitej. Francja podobną praktykę zaczęła od roku 1669 i stworzyła rzeszę „kadetów języka" – *les jeunes de langue*. Nie byli to uczeni, jak bywało wcześniej. Po wykształceniu w zakresie bliskowschodnich języków we Francji, byli oni zatrudniani we francuskiej ambasadzie na zasadzie stażystów. Adepci tych szkół w XVII wieku praktycznie nie mieli żadnego udziału w naukowym dyskursie, toczonym przez korespondencyjną sieć powiązań wyobrażonej wspólnoty uczonych, zwanych Rzeczpospolitą uczonych lub Republiką listów (*Respublica literaria*) (Malcolm 2007: 361).

Było też wielu zwykłych dragomanów, którzy pełnili różne funkcje pomocnicze. W przypadku Wenecji jeden tłumacz przydzielany był weneckiemu bailowi podczas jego podróży do Wenecji i przewoził ważne informacje, zaś inny pracował dla kupców weneckich. Szczególne rozszerzone kompetencje mieli dragomani z Raguzy, rekrutującej dragomanów spośród własnych obywateli[137].

Jeśli chodzi o Polskę, to dopiero w XVIII wieku, w 1766 roku, z inicjatywy Karola Boscampa Lasopolskiego i pod patronatem króla Stanisława Augusta Poniatowskiego powstała w Stambule polska Szkoła Języków Orientalnych, łącząca szkolenie w zakresie języków orientalnych z dyplomacją i działalnością wywiadowczą. O tym najlepiej świadczyć może wielowątkowa[138] działalność jednego z pierwszych uczniów tej szkoły, dragomana Stanisława Kostki Pichelsteina/Pilsztyna (1742–1820), syna Reginy z Rusieckich Pilsztynowej (Abrahamowicz, Czaplińska, Grosfeld 1981: 28–30).

---

[137] Sytuacja tłumaczy z Raguzy była szczególna. Ich edukacja i zawodowe trajektorie były kontrolowane i kształtowane przez raguzańki senat, który autoryzował udział swoich dragomanów w dyplomatycznych i prawnych pertraktacjach z dygnitarzami osmańskimi. Nazywano ich „dragomanami podróżującymi" (wł. *dragomano di strada*), gdyż przemierzali granice między Imperium i Raguzą, a także niezależnie na własną rękę angażowali się w pertraktacje z osmańskimi urzędnikami różnej rangi, od gubernatorów prowincji Bośni po kadich, w takich sprawach jak rejestracja aktów handlowych czy w sporach między mieszkańcami Raguzy a Osmanami po obu stronach granicy (Zecevic 2014: 406).

[138] Stanisław Pilsztyn działał w charakterze dragomana dla polskich posłów, ale przez pewien okres także był nieoficjalnym rezydentem w Stambule. Zob. rozdz. o Pilsztynowej [s. 161].

Od kiedy legacje dyplomatyczne w Konstantynopolu wymagały obecności odpowiedniej liczby dragomanów, w roku 1673 Francuzi wynegocjowali nowy traktat kapitulacyjny, który ustanawiał dla dragomanów tureckich, ale też i innych, status prawny czyniący z nich poddanych kraju ich zatrudniającego. W ten sposób otrzymywali status dyplomaty i przywilej tłumacza (*tercümanlık beratı*) oraz zwolnienie z fiskalnych i prawnych nakazów, stosowanych wobec poddanych osmańskich. Mieli więc prawo do wszystkich przywilejów, a ich dyplomatyczny immunitet rozciągał się na rodzinę i był dziedziczony (Sousa 1933: 100–101). Turcy nie byli zachwyceni wymuszaniem na nich tego ustępstwa i dlatego w 1680 roku wezyr Kara Mustafa, aby zminimalizować wpływ tej praktyki, specjalnym dekretem ograniczył do trzech liczbę dragomanów zatrudnianych przez zagranicznych dyplomatów (Abbott 1920: 267).

Tradycja tłumacza – uczonego

Bobowski jako tłumacz był przykładem uczonego i aby scharakteryzować kontekst tej tradycji, posłużę się opisanymi przez Tijanę Krstić sylwetkami trzech wybitnych tłumaczy z XVI wieku: Junusa (Yunusa) Beja, Murada Beja oraz Mahmuda Beja (Krstić 2012: 130–142). Wszyscy trzej mieli okazję żyć i pracować za rządów sułtana Sulejmana Wspaniałego, który przez większość swego panowania konsekwentnie budował swój wizerunek jako władcy uniwersalnego. Dbał także o tworzenie obrazu całego imperium wykorzystując modele niemuzułmańskie, w przeciwieństwie do późniejszych sułtanów, którzy uległszy atmosferze polaryzacji religijnej, kreowali się raczej na sunnickich kalifów całej wspólnoty muzułmańskiej.

Junus Bej (zm. 1551), pochodził z weneckiego Peloponezu, porwany i wywieziony do Imperium koło 1500, w latach 1525–1542 sprawował funkcję głównego tłumacza (*baş tercüman*). Badaczka analizuje pamflet autorstwa lub współautorstwa Junusa Beja (napisany wraz z Wenecjaninem Alvise Grittim). Utwór, nawiązujący swą formą do renesansowej literatury *Turcica*, prezentuje pozytywny obraz Imperium przeznaczony dla czytelnika europejskiego. Wymowa pamfletu, opiewającego potęgę, majestat i atrakcyjność władztwa Osmanów, ukazuje państwo, które w swoje podwoje potrafi przyciągnąć niemuzułmanów. Tę myśl podkreśla końcowe przesłanie, w którym autor/autorzy wspominają, że wszystko co napisali „Junus Bej, który był Grekiem, a teraz jest Turkiem oraz Alvise Gritti, który jest synem[139] weneckiego doży i tłumaczem najwyższego władcy (Sulejmana), jest najprawdziwszą prawdą" (Lybyer [1913] 1966: 262–75; za: Krstić 2012: 133).

---

[139] Alvise Gritti (zm. 1534) był nieślubnym synem weneckiego doży o imieniu Andrea Gritti, posiadającego znaczące wpływy za czasów Sulejmana Wspaniałego.

Z kolei zmarły w 1575 tłumacz Mahmud Bej, z urodzenia Wiedeńczyk, z początku zwykły jeniec ujęty w bitwie pod Mohaczem (1526), z czasem stał się tłumaczem wielu osmańskich misji dyplomatycznych do Transylwanii, Rzeczypospolitej Obojga Narodów, Francji i Wenecji. Zapamiętany jako autor *Tarih-i Ungurus* [Historii Węgier], w syntetycznym ujęciu przedstawił historię Węgier i tradycję islamu z uwzględnieniem myśli europejskiego renesansu i tym samym przekazał Europie główny zamysł ówczesnej polityki Imperium. W tekst ten wplótł znane dla obu tradycji – osmańskiej i węgierskiej, klasyczne wątki związane z postacią Aleksandra Wielkiego. W ten sposób stworzył dzieło, które nie tylko prezentowało politykę podbojową Sulejmana jako kulminację historii Węgier, ale także promowało wizerunkowo samego władcę jako wcielenie Iskendera, stanowiąc konwergencję bieżącej i historycznej ideologii Imperium (Krstić 2012: 134).

Pochodzący z Transylwanii Murad Bej, dragoman od 1553 roku, był kolejnym, który rozpoczął swą karierę jako jeniec uprowadzony spod Mohacza. On także zaangażował się w religijną polemikę. W tym duchu napisał *Kitab tesviyetü't-teveccüh ila'l-hak* [Podręcznik dla tego, kto zwraca się w stronę Boga], dowodząc wyższości islamu nad innymi objawieniami. Jest to zdaniem Kristić najwcześniejsza w tradycji osmańskiej autonarracja konwertyty na islam. Skomponował także po turecku religijne hymny, opiewające dogmat jedyności Boga (ar. *tauhid,* tur. *tavhid*) z tłumaczeniami na węgierski i łacinę. Z Bobowskim, poza zainteresowaniami liryką religijną, łączyło go także „niepohamowane zamiłowanie do wina" (Krstić 2012: 136).

Jako były chrześcijanin, świadomy kontekstu religijnych debat w świecie chrześcijańskim po reformacji, dokonał czegoś więcej niż tylko tłumaczenia kulturowego z dostosowaniem do kontekstu islamu. Stał się jednym z tych, którzy po stronie osmańskiej wzięli świadomy udział w religijno -politycznych zmianach wieku konfesjonalizacji (Krstić 2012: 137). Efektem tego nurtu stały się wielojęzyczne dzieła, ich centrum stanowił tekst osmański, zaś tłumaczenie na łacinę znajdowało się na marginesach. Hymny przejawiają myśl unitariańską, której bliskość do filozofii islamu na pewno nie umknęła europejskiemu odbiorcy w Transylwanii, gdzie pod koniec XVI wieku unitarianizm stał się jedną z religii państwowych. Zarówno za hymnem, jak i traktatem stoi człowiek skłonny badać swoją drogę chrześcijanina w muzułmańskiej rzeczywistości, tym samym łączą one wrażliwość i żarliwość chrześcijanina z okresu po reformacji ze spojrzeniem sufickiego mistyka. Podejście takie może przypominać to reprezentowane przez Bobowskiego. Nie wiemy jednak, czy Bobovius znał dzieło Murada Beja.

Aktywności naukowej nie zaniechał także wspomniany już Ormianin Yovhannes Ankiwrac'i (Giovanni Molino). Będąc jeszcze w Rzymie, gdzie studiował w kolegium neofitów, zainteresował się myślą reformacji i podjął tłumaczeń tekstów religijnych. Potem powrócił z Konstantynopola do Rzy-

mu, napisał pracę wydaną w Rzymie w 1641 roku[140] i to z niej czerpiemy wiedzę o stanie języka tureckiego w XVII wieku[141]. Jest nią wspomniany już słownik włosko-turecki *Dittionario della Italiana-Turchesca* (Święcicka 2000: 341).

Obserwując translatorskie tradycje osmańskie w XVI i XVII wieku widzimy, że często zdarzało się, iż tłumacze w podjętym kulturowo-lingwistycznym pośrednictwie nie ograniczali się do pisemnych zleceń i aktywności dyplomatycznej, ale byli też częścią szerszej sieci międzynarodowych powiązań, łączących dyplomatów, podróżników, kupców, uczonych, których drogi przecinały się w Stambule. Intelektualne debaty w siedemnastowiecznych imperiach toczyły się jakby poza oficjalnymi kontaktami władców, niezależnie od dworu. W ten sposób uczeni wymieniali informacje, teksty, odgrywające istotne role w kształtowaniu się dyskursu o Osmanach w Europie i rodzeniu się nauk orientalistycznych.

Naoczny świadek wydarzeń czy informator na obcych usługach?

Wiek XVII to także zmiany w historiografii, gdyż została do niej dopuszczona inna grupa społeczna, bowiem do tej pory monopol na to zajęcie utrzymywali dworscy kronikarze. Stopniowo autorami stawali się także urzędnicy niższej i średniej rangi, Enderuni (czyli wykształceni w Enderunie), alimowie i katibowie. Ich prawo do pisania historii legitymizował sam fakt, iż byli świadkami wydarzeń. Zwłaszcza mieszkańcy Enderunu stali się nową grupą uprawnioną do relacji historycznej, która do tej pory, jako gatunek, pisana była na cześć i chwałę władcy wzorem perskiej *Szahname* (*Księga królewska*). Sułtan i jego zwycięstwa stanowiły centrum tych narracji. Wśród opisujących wydarzenia historyczne w XVII wieku znalazł się, pracujący w wydziale odroczonych płatności, sułtański czeladnik o imieniu Mewkufati (Mevkufatî), który w swoim dziele *Vakı'at-ı ruz-merre* [Rejestr codziennych wydarzeń] podaje się za tłumacza wydarzeń (osm. *mütercim al-vakıat*). Opisuje lata 1692–1693, nadania i dymisje, przemarsze militarne czy sułtańskie inspekcje (Murphey 2009: 95). Równie dobrze w czasach „popytu na relacje" aktualne wówczas wydarzenia mógł opisywać inny mieszkaniec Enderunu, santurzysta i dyrygent Ali Bej. Wpisał się w ten nurt, przekazując informacje z pozycji naocznego świadka.

140 Istnieją przypuszczenia o wcześniejszej edycji, za: Święcicka 2000: 329–342, 333.

141 Napisany alfabetem łacińskim słownik przy każdym słowie-haśle tureckim odnotowuje zapożyczenia z greckiego, perskiego i arabskiego, a następnie podaje zwrot po turecku zawierający dane słowo oraz wyrażenie i frazę we włoskim literackim, opartym na dialekcie toskańskim, ale pojawiają się także warianty w innych dialektach (Święcicka 2000: 130).

W tej konwencji znane nam są jego opisy pałacu Enderun i tragicznej śmierci sułtanki Kösem w 1651 roku[142].

Relacje posłużyły cudzoziemcom do napisania ich własnych tekstów, nie wszyscy jednak otwarcie potwierdzili, że skorzystali z pośrednictwa informatorów. Uczciwie na pośrednictwo Ali Beja powołuje się cytowany już Cornelio Magni we wstępie do swojego utworu:

> Moim zamiarem było przelanie na te kartki tej relacji, bez wprowadzania zmian, w takiej formie, w jakiej oddał ją w moje ręce autor. Przekazuję ją więc Panu i informuję, że autor, Polak, załączył plan seraju (rysunek), ale niestety go nie odnalazłem. Nawet gdybyśmy nadal nim dysponowali, niczego by to nie zmieniło, ponieważ po ostatnim pożarze i renowacji seraj uległ dużym zmianom. Proszę przyjąć tę relację i czerpać z jej lektury przyjemność, pomimo braku wspomnianej mapy. Zaręczam Panu, że jest to najwierniejsza i najbardziej szczegółowa relacja. Proszę też nie baczyć na chaos, jaki panuje w zapiskach, proszę też o łaskawość wobec języka tego, który to napisał, brańca urodzonego daleko i żyjącego z dala od swojej ojczyzny. Wszystkie te okoliczności zwalniają go z obowiązku biegłej znajomości języka włoskiego w piśmie. Może się Panu to wszystko, co napisał, wydać przesadzone i okrutne, ale osoby, które znają ten kraj i jego zwyczaje, potwierdzą wiarygodność tej relacji. Oddaje ją Pańskiej obiektywnej ocenie[143].

Pamiętając, że lata 60. XVII wieku przebiegały pod znakiem starań powrotu Bobowskiego do Europy, za Pier Mattią Tommasinem warto rozważyć tezę o świadomym wyborze języka jako części strategii autora. Po włosku porozumiewała się i korespondowała między sobą dyplomacja europejska w Stambule, był to interjęzyk (ang. *interlanguage*), język kontaktu, komunikacji. Jeśli wczesna edukacja muzyczna Bobowskiego przebiegała za pośrednictwem włoskiego, to podczas lat spędzonych w Imperium tylko szlifował znajomość tego języka, nabywając lewantyńskich nawyków językowych. Zdaniem Tommasina świadczą o tym wybory leksykalne, których autor dokonał. Włoski relacji Bobowskiego przejawia wiele zapożyczeń leksykalnych z dialektu weneckiego i charakteryzuje się ortograficznymi i fonetycznymi błędami, typowymi dla lewantyńskiej odmiany włoskiego. Co ciekawe, cechy tego języka „zgubiły się" we włoskiej wersji drukowanej, którą wydano dzięki podróżnikowi pochodzącemu z Parmy, Cornelio Magniemu (Tommasino 2015: 17).

Opis Enderunu nie ma charakteru utworu z gatunku *Turcica,* czyli w tonie antymuzułmańskim czy antyosmańskim. Jest to dokument będący świadectwem historycznym i nadal stanowi niezwykle cenne źródło wiedzy o osmań-

---

[142] Pełny tytuł brzmi: *A true Relation of the Designs managed by the old Queen, Wife of Sultan Ahmed and Mother of Sultan Murad, and Sultan Ibrahim Emperors, against her Grandchild Sultan Mehmed Chan who now regimes, and of the Death of the said Queen and her Complices*. Written by Albert Bobovius then Musician of the Sergo and a spectator of these things. Ex Italico. Rękopis znajduje się w Oksfordzie w Bodleian Library w wersji angielskiej, oryginał został napisany po włosku, lecz zaginął.

[143] Magni, 1679, s. 501–503, tłum. Angela Ottone.

skim dworze. W tej relacji Bobovio ujął nie tylko przestrzennie kompleks pałacowy przed wielkim pożarem w 1665 roku, ale również opisał mieszkańców i reguły funkcjonowania dworu osmańskiego, a w tym strukturę haremu. Relacja zawiera opis posług i kolejnych etapów wtajemniczenia i edukacji paziów, a także mieszkanek haremu. Informuje o surowej dyscyplinie, o karach, jakie wymierzano za wszelkie przewinienia, uchybienia, brud i nieporządek. *Falaka*, czyli bicie pałką w gołe pięty i policzkowanie należały tu do typowych form penalizacji. W niewielu miejscach swojej relacji Bobowski pozwala sobie na osobisty komentarz. Jest to raczej żywy obraz dworu potężnego władcy, wyliczanka kolejnych poziomów struktury pałacowej, funkcji w pałacowej hierarchii oraz przedstawienie poszczególnych pomieszczeń i ogólnego trybu pałacowego życia. Z relacji Bobowskiego widać, iż istniał wyraźny podział na szkołę paziów, gdzie surowa dyscyplina sprawiała, iż nieliczni byli w stanie przetrwać tę edukację, oraz na tzw. główny pałac, gdzie słudzy otrzymywali wynagrodzenie za swoje usługi i mieli znacznie lepsze warunki życia i co istotne, perspektywę wzbogacenia się.

Jak słusznie zauważają Fisherowie (Fisher, Fisher 1985 [1987]: 10) zastanawiająca pod kątem nawyków kultury osmańskiej była ówczesna praktyka aranżowania przestrzeni z niewielką dbałością o tzw. przestrzeń prywatną dla poszczególnych mieszkańców pałacu. Szczególnie intryguje nas przestrzeń przeznaczona dla około czterystu paziów w wielkiej komnacie, zwanej po turecku Büyük Oda (Ali Ufkî Bey, 2013: 24), czy w przypadku haremu, którego liczbę mieszkanek za czasów sułtanki Kösem podaje Alderson jako dwa tysiące (Alderson 1982: 82). W sposób anegdotyczny cytuje to zagęszczenie Goodwin: „patrząc na podawaną liczbę kobiet żyjących w Pałacu Topkapı, można by sądzić, że mieszczą się one tam jedynie w pozycji stojącej" (Goodwin 2006: 147). Wenecki bailo Ottaviano Bon, który miał okazję widzieć seraj za czasów Ahmeda I, podaje liczbę niewolnic, starszych kobiet i służących łącznie jako 1100–1200 (Withers 2010: 46).

Enderun pełnił rolę kolegium i temu miejscu Ali Bej zawdzięcza swoją wszechstronną formację jako *homo ottomanicus*. Dlatego w swej relacji nie szczędzi także słów uznania dla tej instytucji:

> Tutaj kończy się opis pałacowej szkoły. Właściwszym będzie określenie jej jako szkoły w stylu pitagorejskim, ponieważ tutaj uczą wychowanków powściągliwości w mowie, w stylu spartańskim, surowo, za pomocą razów i upokorzeń. I tak jak w Sparcie obok kształcenia naukowego uczy się dostosowywania do surowych zasad, odpowiedniego, kulturalnego oraz uczciwego zachowania. Nauczają, że zarówno posłuszeństwo, jak i umiejętność wydawania rozkazów jest nieodłączną częścią tej nauki. I naprawdę jej organizacja jest dobrze prowadzona, w słusznym celu, kształcąca ludzi w wielu specjalnościach, wciąż wspierana i rozwijana (Ali Ufkî Bey 2013: 77).

Drugą znaną nam osobistą relacją Ufkiego jest opis morderstwa wielkiej sułtanki matki (Büyük Sultan Valide), sułtanki Kösem (1589–1651), sprawują-

cej wówczas władzę jako regentka swego wnuka Mehmeda IV. Relacją tą posłużył się Paul Rycaut (1628–1700), sekretarz ambasadora króla Karola II w Stambule, redagując ten tekst do rozdziału swojej pracy o Imperium Osmańskim (Rycaut 1668: 1). Bobowski miał być tylko jednym z informatorów dyplomaty. Na fakt, że relacja zamieszczona przez Rycauta jest zredagowaną wersją Bobowskiego, wskazała Hannah Neudecker[144], podkreślając poczynioną przez dyplomatę zamianę osoby z pierwszej na trzecią w wyrażeniach typu *the person who gave me this relation* [osoba, która przekazała mi tę relację], *his Comrade* [jego przyjaciel] (Ali Ufkî Bey 2013: 22, Neudecker 1997: 164)[145].

Dyplomata w tekście oryginału wspomina swoich informatorów słowami: „Kilka statecznych osób głęboko wykształconych w zakresie tureckiego, zwłaszcza, pewien ‘wyrozumiały, pojętny’ Polak, który spędził dziewiętnaście lat na osmańskim dworze" (Rycaut 1668: 1). Z polskojęzycznej wersji słowa wstępnego Hieronima Kłokockiego do polskiego wydania *Monarchii tureckiej*, tylko częściowo tłumaczonej za Rycautem, zaopatrzonej dodatkowo w komentarz autora przekładu, dowiadujemy się, że tego, „co się w saraju dzieje" Rycaut nauczył się „od uczonych ludzi, pisarzów, y co tam ćwiczenie za młodu miewali. Nade wszystko najdoskonalsze informacje wziął od Polaka, który […] lat dziewiętnaście na Dworze Osmańskim bawił i tam go w pewnym miejscu wspomina, Woyciecha Bobowskiego. Słuszno tedy, aby się ta praca, do której mu Polak pomógł, Polakom na pożytek obróciła" (Rycaut, Kłokocki 1678:1).

Prawdopodobnie swoją relację spisaną ponownie lewantyńskim włoskim, językiem ówczesnej stambulskiej dyplomacji, „pojętny Polak" dedykuje samemu Rycautowi, co wyraża w końcowych słowach swojej wersji: „Całuję ręce waszej znakomitej Ekscelencji".

Do morderstwa sułtanki doszło, gdy Bobovio był w pałacu zatrudniony jako muzyk i mieszkał w „Buiukoda" – Büyük Oda (Ali Ufkî Bey 2013: 20), o godzinie piątej w nocy, kiedy Ali Ufkî jeszcze nie spał. Przebywający w Wielkiej Komnacie paziowie, w liczbie sześciuset, dowiedziawszy się o nadejściu janczarów, wpadli w panikę. Ówczesnym przełożonym paziów, a więc i Bobowskiego, był Eigursi Mustafa Paşa (Neudecker 1997: 163–192, zwłaszcza 178). „Paziowie w popłochu biegali, szamocząc się i nie wiedząc co na siebie założyć i wziąć do rąk". Rosjanin Kenan, mający posłanie obok Bobowskiego, był na tyle przytomny, iż upomina, aby „zostali tam, gdzie inni i uzbroili się w cokolwiek znajdą". Tu następuje szczegółowa relacja morderstwa. Jednocześnie Bobovio przyznaje się, że osobiście znał Alego Bostandżiego

[144] Hannah Neudecker opracowała rękopis znajdujący się w Oksfordzie w Bodleian Library, Rawl D.1361. Neudecker1997:163–192).

[145] Według badaczki Hanny Neudecker tekst nie został spisany ręką Bobowskiego, skryba musiał być także tłumaczem na angielski z włoskiego, niezbyt wprawny w osmańszczyźnie, sądząc po błędach w zapisie słów, na boku kreślił adnotacje do tłumaczeń (Neudecker: 1997: 168). Opis śmierci sułtanki zapisał także historyk osmański Mustafa Naima (1655–1716) w *Tarih-i Naima: Ravzat ül-Hüseyn fi hulasat-i ahbar el-hafıkayn*, s. 107.

(tur. *bostancı,* sułtański gwardzista), z pochodzenia Albańczyka, który zerwał z uszu konającej Kösem rubinowe kolczyki, podarek od jej męża sułtana Ahmeda „w okresie, gdy był w niej namiętnie zakochany" (Rycaut 2012: 31). Ali cytuje słowa bostandżiego: „Były wielkości orzecha włoskiego, wyrżnięte w kształcie trójkąta, a na dole wisiał rubin wysadzany dwoma brylantami". Scenę ograbiania umierającej Kösem oddają słowa „Jedni zabrali jej pierścionki z palców, inni bransolety, a jeszcze inni podwiązki lub stroje, gdyż cała była wystrojona w wartościowe przedmioty". Bobowski zdradza, że Ali Bostandżi dzielił się z nim wątpliwościami, gdzie ukryć drogocenne kolczyki. I namówiony przez Bobowskiego, oddaje kolczyki Sulejmanowi Adze, za co otrzymuje rekompensatę 16 dukatów i jednocześnie liczy na awans na haznedara – skarbnika (Neudecker 1997: 163–192).

Tłumacz na tle polaryzujących się światów religijnych i w epoce wzmożonej konfesjonalizacji

Na przykładzie losów dzieł Bobowskiego, krążących w formie wywożonych przez dyplomatów manuskryptów, widać wyraźnie, że w kontaktach między dwiema cywilizacjami ważną rolę odegrał druk, a dokładniej jego dyskredytacja w Imperium. Podczas gdy w Europie użycie tej techniki miało ogromne znaczenie w rozpowszechnianiu nauki i myśli reformacyjnej, w Imperium w kontekście islamu ten wynalazek uchodził za bezbożny. Władze osmańskie zezwoliły na druk w hebrajskim i w innych alfabetach, ale nie w arabskim, jakim był zapisywany osmańsko-turecki. Istnieją także, zdaniem badaczy przesadzone, informacje o wprowadzeniu przez sułtana Bajezyda II w 1483 roku zakazu druku w alfabecie arabskim pod karą śmierci, a jego następca Selim I odnowił zakaz w 1515 roku[146]. Słowo Boże nie mogło zostać poddane zabiegowi ściśnięcia i tłoczenia, restrykcje jednak nie obejmowały niemuzułmanów. Ten sam sułtan, znany ze swej pobożności, był fascynatem osmańskiej sztuki rękopiśmienniczej i to on sprowadził do imperium sefardyjskich Żydów, którzy zakładali drukarnie. Sprzeciw wobec działalności drukarń spowodowany był także niechęcią skrybów, kopistów i kaligrafów, którzy

[146] Wielu francuskich autorów podawało tę informację, m.in. André Thevet, *Histoire des plus illustres sçavans hommes de leurs siècles, tant de l'Europe que de l'Asie, Afrique et Amérique*. 8 vols. Paris 1670–1671; oraz sekretarz francuskiej ambasady Ambroise Firmin-Didot, *Essai sur la typographie*, Firmin Didot frères Paris, France 1855; Günay Kut wspomina o tych dwóch dekretach sułtańskich bez podania danych bibliograficznych: *Matba'a: in Turkey*, in EI, vol. 6, 1991, s. 799–803; echa tych debat znajdują się w pracy: J.R. Osborn, *The type of calligraphy: writing, print, and technologies of the Arabic alphabet,* UC San Diego 2008, oraz Palabiyik Nil, *The Beginnings of Printing in the Ottoman Capital: Book Production and Circulation in Early Modern Constantinople*, „Studies in Ottoman Science" 16.2 (2015), s. 3–32. Dyskusje wokół dekretów podejmowali wcześniej renomowani badacze tureccy, jak Selim Nüzhet Gerçek (1939) i Osman Ersoy (1959).

utraciliby monopol na powielanie manuskryptów. Ważnym krokiem prowadzącym do zmian, była zgoda na importowanie drukowanych arabskimi czcionkami książek arabskich, perskich i tureckich, wydana w 1580 roku w związku z drukiem arabskich książek przez orientalną drukarnię Medyceuszy w Rzymie[147]. Dopiero ponad wiek później, w 1727 roku za sułtana Ahmeda III, wydano zgodę na założenie pierwszej drukarni w Stambule i w niej drukowano alfabetem arabskim, ale tylko książki o tematyce niereligijnej. Inicjatorem tego przedsięwzięcia był bywający w Europie uczony Said Mehmed Pasza, który miał też poparcie postępowego wezyra Damada Ibrahima. Założycielem i właścicielem drukarni został konwertyta na islam, były unitarianin z Siedmiogrodu, Ibrahim Mütefferika (1674–1745). Drukarnia prowadzona na tyłach jego domu w latach 1729–1742 zdołała wydać szesnaście dzieł poświęconych historii, geografii i naukom ścisłym[148].

Skoro wiemy o powszechnej niechęci do renegatów, to czy status konwertyty nie stanowił przeszkody dla przedstawicieli ówczesnej muzułmańskiej elity intelektualnej w kontaktowaniu się z kompetentnymi niemuzułmanami? Sam Albertus Bobovius pozycję dragomana osiągnął dopiero w końcowej fazie swej kariery, ale w opinii swoich europejskich znajomych, zleceniodawców i korespondentów sławą uczonego cieszył się już od dawna i był świadomy swoich umiejętności. W korespondencji z Basirem podpisywał się jako *Albertus Bobovius in perpetuum Magister Linguarum* – magister lingwistyki, a zbiór *Mecmua*, londyński rękopis, sygnował jako *Ali Beg Essanturi sive Cymbalista*. Dzieła po łacinie podpisywał swoim europejskim imieniem jako Albertus Bobovius. Poezję tworzył pod poetyckim pseudonimem (*mahlas*) Ufkî lub Ufuki.

Jak słusznie zauważa Pier Mattia Tommasino, w zależności od kontekstu Bobovius bywa uważany raz za europejskiego orientalistę, a kiedy indziej za

---

147 Orientalna drukarnia Medyceuszy w Rzymie (Typographia Medicea Linguarum Externarum) działała między 1549 a 1609 rokiem, ufundowana przez kardynała Ferdynanda I Medyceusza, wspierającego polityczne kampanie przeciwko Osmanom. Powstała z inicjatywy zesłanego do Rzymu Ignacego Nemeta Allaha I (Nehemias, 1557–1576), patriarchy kościoła syriacko-prawosławnego z Antiochii. Drukarnia była wyposażona w rozwiniętą technologię zecerską i czcionkę arabską, drukowała chrześcijańskie dzieła wydane po arabsku, humanistyczne dzieła arabskie o tematyce pozareligijnej i choć była nastawiona początkowo na wspieranie idei konwersji muzułmanów i popularyzację druku w krajach muzułmańskich, okazała się być bardzo ważnym czynnikiem w badaniach nad islamem w ówczesnej Europie. Dzieła drukowane przez Drukarnię Medyceuszy to między innymi Psalmy po arabsku, wydane w 1591 roku, gramatyka arabska, dzieła Awicenny *Al-Kanun fi at-tibb* oraz *Kitab an-nadżat* [Al-Qānūn fī aṭ-ṭibb, Kitāb an-naǧāt], patrz: Boogert 2006.

148 Niyazi Berkes, *Ibrāhīm Müteferriḳa*, in: EI. Consulted online on 26 April 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3456>; Vefa Erginbaş, *Enlightenment in the Ottoman Context*: İbrahim Muteferrika and his Intellectual Landscape, in: Roper Geoffrey (ed.) *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*. Papers from the Symposium at the University of Leipzig, September 2008, Series: Islamic Manuscripts and Books, vol. 4, s. 53–100.

osmańskiego muzykologa (Tommasino 2015: 15). Ten rodzaj transgresji Ali Beja możemy za Kozieleckim nazwać transgresją „ku symbolom", która wyraża się w aktywności naukowej i artystycznej oraz jest powszechnie znanym źródłem rozwoju kultury.

Owa intelektualna dwukulturowość, mimo zadeklarowanej tożsamości muzułmanina, nie budziła pełnego zaufania. Mobilność między Wschodem i Zachodem, oparta na zanurzeniu się w obu kulturach, stwarzała ryzyko wycieku informacji. Innym określeniem tego stanu może być zaproponowany przez Tommasino epitet „pryzmatyczny", „rozszczepiony" (Tommasino 2015: 15). Doświadczenia owego „rozszczepienia" są gęste od momentów transgresywnych. Spontaniczne czyny nieraz wymagają odwagi, aby zapewnić komunikację dwóch światów, które bez pośredników nie umieją się porozumieć, bo nie mają narzędzi, jakimi dysponują „ludzie dwóch kultur". Jednocześnie momenty graniczne, które zawierają elementy ryzyka i mogą doprowadzić do załamania i dewaluacji własnych możliwości, nie zahamowały procesu dążenia do celu. Z perspektywy biografii Bobowskiego moment graniczny, jakim był jasyr, okazał się niezbędnym warunkiem procesu indywidualnej transgresji.

Poza zdolnościami lingwistycznymi Bobowski posiadał temperament badawczy, a zebraną wiedzę zapisywał i analizował dostępnymi sobie metodami. W swoich pracach religioznawczych zasłużył na miano „teologa pograniczy religijnych", jeśli można zaryzykować takie określenie. Należy pamiętać, że ten uczony trudnego zadania tłumaczenia Biblii podjął się za czasów wezyratu konserwatywnego sunnity Ahmeda Fazıla Köprülü. Należy również pamiętać, że wiek XVII to czasy polaryzacji religijnej, tworzenia się obozów, konfesjonalizacji (rozpoczętej już w XVI wieku). Akt konwersji nabrał wówczas znaczenia politycznego, gdyż związany z nią konflikt sumienia przestawał być prywatnym dylematem jednostki, a stawał się problemem społecznym i politycznym (Kriegseisen 2011: 25–44). Za czasów bogobojnego Mehmeda IV, wnuka zamordowanej Kösem, i jego matki Turhan Walide Sultan doszło do wzmożenia procesów islamizacji wśród ludności Imperium, włącznie z dotychczas tolerowanymi niemuzułmanami w seraju (Hagen 2006: 246)[149].

Dla porównania w Rzeczypospolitej Obojga Narodów był to także zmierzch epoki wyznaniowego równouprawnienia stanu szlacheckiego oraz tolerancji wyznaniowej w stosunku do plebejuszy. Właśnie na ten okres przypada wygnanie z Polski arian. Minęły czasy konfederacji warszawskiej z 1573 roku, która przynajmniej oficjalnie wprowadziła na jakiś czas atmosferę wolności wyznaniowej[150] i przyznając całej szlachcie prawo do swobodnego wyboru

[149] Patrz: historia Mojżesza Abravanela/Hajatizade, s. 83–84.

[150] Wszelkie decyzje o konwersji na katolicyzm czy z katolicyzmu (ewentualnie prawosławia) na któreś z wyznań reformacyjnych tylko w wyższych warstwach społecznych były w pełni prawomocne, choć oczywiście budziły różne emocje. Plebejuszy i poddanych chłopów obowiązywał przymus wyznaniowy, stosowany niekiedy zarówno przez katolików, jak i ewangelików.

wiary, zakazała jednocześnie podstawowym władzom państwowym stosowanie jakiejkolwiek dyskryminacji wyznaniowej przy przydzielaniu urzędów, dóbr ziemskich czy dzierżaw majątków, tak zwanych królewszczyzn (Tazbir 2002b: 150). Sytuacja ta trwała aż do drugiej połowy XVII wieku, przerwana naciskami wpierw kontrreformacji, a następnie katolickiej akcji konfesjonalizacyjnej. W roku 1668 sejm uchwalił zakaz konwersji z katolicyzmu na jakiekolwiek inne wyznanie chrześcijańskie, akt przejścia stał się odtąd problemem prawnym, przestępstwem, bez względu na status społeczny konwertyty (Kriegseisen 2011: 30). Także wolność wyznaniowa w Wielkim Księstwie Litewskim w wiekach XVI–XVII, jak zauważa Stanisław Tworek, była zawsze przywilejem klasy magnatów i bogatej szlachty, zarówno katolickiej, kalwińskiej czy luterańskiej. W przypadku mieszczaństwa i chłopów obowiązywał jednak przymus wyznaniowy w każdym kościele na danym obszarze, zmienił to dopiero nacisk kontrreformacji (Tworek 1974: 161–164).

W kontaktach pomiędzy Wielką Portą a Europą mamy do czynienia ze wzmożeniem chrystianizacji konwertytów i muzułmanów, a także propagowaniem przez obce mocarstwa protestantyzmu w ramach idei millenaryzmu. Nie jest więc przypadkiem, iż właśnie w tym okresie powstają tłumaczenia Biblii, zarówno Hakiego (Pięcioksiąg, 1659), jak i Boboviusa (1664/5). Ta idea łączy się z osobistą motywacją Boboviusa w kwestii powrotu do Europy i jego staraniami, aby podjąć pracę dla Korony Brytyjskiej w charakterze encyklopedysty, polihistora.

Do dyskusji o granicach religijnej tolerancji, o koegzystencji dołącza się także Tijana Krstić, wprowadzając pojęcie „osmańskiej konfesjonalizacji". Odnosi się ona do osmańskiego udziału w „wieku konfesjonalizacji", zjawisku o charakterze transimperialnym i transreligijnym, który zdaniem badaczki obejmował nie tylko katolicką i protestancką Europę, ale także imperia Osmanów i Safawidów, rodząc podział konfesyjny i terytorialny między sunnitami i szyitami (Krstić 2009: 35–63; Krstić 2011: 12–16). Badaczka zaznacza, że osmańska muzułmańska konfesjonalizacja była zjawiskiem analogicznym do europejskich procesów, ale też częściowo wzmacniana była przez chrześcijańskich konwertytów na islam. Przebiegała w dwóch etapach.W XVI wieku, nadzorowana przez sułtana i jego doradców, zwłaszcza w czasach Sulejmana Wspaniałego (1520–1566) miała charakter procesu odgórnego. A w wieku XVII, gdy pojawiły się nowe inicjatywy reform religijnych, wówczas 'ortodoksja' zaczęła być upowszechniana także oddolnie jako forma reakcji na głębokie transformacje społeczne, polityczne i gospodarcze w Imperium (Krstić 2009: 40–41). W rezultacie w ciągu XVI i XVII wieku przekształceniu uległa omawiana już koegzystencja międzyreligijna i narastała sunnizacja Imperium Osmańskiego. Zmianie uległo więc nie tylko podejście do religii, ale i do tożsamości religijnej. Na kształtującą się ortodoksję i ortopraksję wpływ miało wiele powiązanych ze sobą ówczesnych wydarzeń: prześladowania osmańskich szyitów i represyjnych działań ze strony fundamentalistycznego ruchu

kadyzadelich, który oddziaływał na funkcjonowanie samej władzy, łatwo ulegającej wpływom tej doktrynersko-fundamentalistycznej retoryki. Dynastia osmańska zaczęła odwoływać się do metod stawiających sobie za cel dyscyplinowanie społeczeństwa i konsolidowała ortodoksyjny sunnizm (Kristić 2011: 13)[151], wówczas wzrosła rola i promocji konwersji (Baer 2008: 6). Zdaniem badaczy apogeum islamizacji obejmującej nie tylko ludność, ale i przestrzeń, ma miejsce w okresie ekspansywnych dążeń Osmanów za rządów Mehmeda IV (1648–87) (Baer 2004a: 159–181).

Zainicjowane przez Kristić rozważania na temat konfesjonalizacji, pozwalają na odejście od symplistycznego obrazu dychotomii tolerancyjnego państwa kontra bigoteryjne społeczności lokalne. Co więcej, są propozycją dostrzeżenia tendencji zmian w religijnej tożsamości i administrowaniu wyznaniowym zróżnicowaniem w państwie osmańskim. Jednocześnie zataczają szeroką perspektywę, ukazującą, jak tendencje pojawiające się w ramach społeczności muzułmańskiej miały szersze reperkusje, wpływając na relacje między religiami.

Renegat, czyli zdrajca?

Konwertyci, renegaci, byli w sposób szczególny potrzebni jako rekruci po obu stronach polaryzujących się światów, zwłaszcza w wiekach XVI i XVII. Byli figurami kluczowymi dla dyplomacji, militarnych kręgów oraz służb handlowych. Wielu z nich po powrocie do Europy publikowało swoje autobiografie o antymuzułmańskiej wymowie. Wśród nich byli: Jerzy z Węgier, autor dzieła *Tractatus de Moribus Condicionibus et Nequicia Turcorum* [Traktat o zwyczajach, charakterze i niegodziwości Turków, 1480], Giovanni Antonio Menavino, autor utworu *I cinque libri della legge, religione, et vita de' Turchi* [Pięć ksiąg o prawie, religii i życiu Turków] znanego też jako *Trattato dei costumi dei Turchi* [Traktat o zwyczajach Turków, 1548]; Bartholomaeus Georgievits (Bartholomej Georgijevic), *De Turcarum Ritu et Caeremoniis* [O obrzędach i uroczystościach Turków, 1544] czy włoski żołnierz i uczony, hrabia Luigi Ferdinando Marsili (1658–1730). Ze spisanej przez Cervantesa historii niewolnika w *Don Kichocie* i dramatów, takich jak *Łaźnie Algieru* i *Życie w Algierze* oraz *Wielka sułtanka*, wiemy też o statusie renegatów w katolickiej Hiszpanii i w Algierze w XV wieku (Trapiello 2012: 84). Cervantesa przed galerami uchroniło to, że miał lewą rękę bezwładną, pamiątkę po bitwie pod Lepanto, i listy Juana Austriackiego do Filipa II, które przy nim znaleziono, a posiadanie ich uczyniło z niego uprzywilejowanego niewolnika, co nie powstrzymało go przed sześciokrotną próbą ucieczki. Biografowie uważają także, że wpływ na jego uprzywilejowaną pozycję miał też status faworyta na „dwuznacznych" usługach u swego pana, beja Algieru, Hasana (Trapiello 2012: 95).

[151] Patrz też: Zilfi 1986, 1988, Ocak 1999.

Okoliczności „niewoli” Bobowskiego były inne, jego opis Enderunu zawiera wprawdzie fragmenty krytyczne w swej wymowie wobec osmańskiej administracji, ale nie brak też pochwał pod adresem edukacji w seraju.

Chyba ton najbardziej krytyczny pobrzmiewa w końcowym komentarzu Bobowskiego, traktującym o tym, jak trudne było przetrwanie w pałacowej szkole, zwłaszcza dla tych, którzy w swoich poprzednich krajach pochodzili z arystokratycznych rodów:

> […] na skutek barbarzyńskiego traktowania albo natychmiast umierają, albo starają się jak najszybciej otrzymać rangę sipahiego, by opuścić Enderun. Potem wspinając się po szczeblach kariery, wciąż są niewolnikami sułtana, mającego władzę nad ich życiem.
>
> Wiedzą bowiem doskonale, że Turcy nigdy nie zarżną ofiarnych baranów, zanim te nie staną się dostatecznie tłuste. Gdyż im większą ktoś pozycję osiągnie i się wzbogaci, tym bardziej wzrośnie prawdopodobieństwo, że gdy już zostanie uduszony sznurkiem, skarbiec będzie mógł przejąć jego majątek (Ufkî 2013: 77–78).

Pier Tommassino uważa, że relacja Bobowskiego ma charakter dyplomatycznego raportu (*relazione*) albo nawet reportu szpiegowskiego (*delazione*), napisanego przez „muzułmanina” o europejskich korzeniach, którego intencją było utorowanie sobie drogi powrotu do Europy. Zdaniem badacza całość dzieła jest zaplanowana pod kątem potencjonalnego odbiorcy i jego językowych kompetencji. W odniesieniu do Bobowskiego „relazione” stała się, zdaniem Tommasina, „paszportem do bezpiecznego powrotu autora do Europy” (Tommasino 2015: 17).

O tym, że jest to relacja sporządzona na potrzeby angielskich i francuskich dyplomatów w Stambule, świadczyć może fakt, iż Bobowski prezentował ją wpływowym czytelnikom. Jacob Spon potwierdził, iż ówczesny ambasador francuski w Stambule, Markiz de Nointel (1635–1685), był w posiadaniu kopii tego tekstu.

> […] Jeśli się nie mylę, to właśnie on [Halybeg) przekazał przed śmiercią swoje wspomnienia na ręce Monsieur Ricaud [Sir Paul Rycaut], angielskiego konsula w Smyrnie, który opublikował swoje dzieło o Imperium Osmańskim [chodzi o *The Present State of The Ottoman Empire* (1665)], a Monsieur de Nointel miał u siebie traktat o seraju spisany przez tamtego po włosku.

Badacze tureccy, jak Elçin i Behar, uznają „europejskie” interpretacje o chęci powrotu Alego Beja do Europy za europocentryczną propagandę chrześcijańską, służącą popularyzacji postaci Bobovio w Europie. Sami woleliby widzieć w Alim Ufkim Beju narodowego i osmańskiego bohatera, uważają go za głęboko zakorzenionego w islamie muzułmanina o sufickich inklinacjach, członka bractwa *halveti*. Potwierdzeniem tego są, ich zdaniem, nie tylko jego kompozycje w muzycznym traktacie *Mecmûa-i Sâz ü Söz*, ale przede

wszystkim pełen emocjonalnego zaangażowania opis Mekki i pielgrzymki w jego pracy *Tractatus de Turcarum liturgia*.

Dostępna w językach europejskich relacja Boboviusa z seraju została przywłaszczona przez europejską literaturę podróżniczą. Jak zaznaczył Spon, opis Enderunu był źródłem Paula Rycauta do jego dzieła o Imperium, a także został opublikowany wśród podróżniczych esejów, zebranych przez Jeana Baptiste'a Taverniera (1605–1689). Przetłumaczony na włoski przez Giorgia Luettiego (1690), posłużył za źródło francuskiego opisu osmańskiego seraju. Opatrzony datą 20 marca 1670, został opublikowany przez włoskiego podróżnika Cornelia Magniego w jego opisie podróży do Imperium Osmańskiego, spisanym w Stambule w 1672 roku i opublikowanym pomiędzy 1679 i 1692 pod tytułem *Quanto di più curioso e vago ha potuto raccorre Cornelio Magni nel primo biennio da esso consumato in viaggi e dimore per la Turchia*[152]. Tłumaczenie relacji Boboviusa na niemiecki objęło jedynie część tekstu oryginalnego i ukazało się w 1667 roku w Wiedniu. Przekład dokonany przez Nicholausa Brennera nosił tytuł *Serai Enderum das ist Inwendige Beschaffenheit der Türckischen Kayserl: Residentz zu Constantinopoli die newe burgk genannt sampt dero Ordnung und Gebrauchen so von Alberto Bobivio Leopolitano*. Trzy odręcznie spisane kopie translacji Brennera znajdują się obecnie w Count Paul Riant Collection i w dziale manuskryptów Biblioteki Narodowej w Wiedniu. Jedno francuskie tłumaczenie, z datą 10 listopada 1666, przechowywane jest w Houghton Library w Cambridge. Obecnie jedynym pełnym przekładem z oryginału jest francuska kopia Pierre'a de Girardina, znajdująca się w paryskiej Bibliothèque Nationale, pierwotnie sporządzona informacyjnie dla Girardina jako nowo przybyłego do Stambułu francuskiego ambasadora, a następnie skompilowana przez niego w 1686 roku i wysłana do Francji jako kopia kancelaryjna w celach szkoleniowych dla francuskich dyplomatów. Ambasador przypisał sobie autorstwo tego dzieła, uzupełniwszy je swoimi komentarzami. Adnotacje o wstawkach i „interwencjach" w tekst oryginału, poczynionych przez Girardina, zawiera wersja turecka relacji: *Albertus Bobovius ya da Santuri Ufkî Bey'in Anıları. Topkapı Sarayı'nda Yaşam* [Wspomnienia Albertusa Boboviusa, inaczej Santuri Ufkî Beja. Życie w pałacu Topkapy] w tłumaczeniu Turkis Noyan[153]. I to właśnie z niej korzystałam w tej publikacji.

---

[152] Opis pojawił się w *Miscellany of Cornelius Magnus, Quanto id piu curioso turchi* pod pełnym tytułem: Cornelio Magni, *Quanto di più curioso e vago ha potuto raccorre Cornelio Magni, Nel primo biennio da esso consumato in viaggi e dimore per la Turchia, Resta distribuito in questa Prima parte, ggiontavi la relatione del Serraglio del Gran Signore, e delle parti più recondite di esso, distesa da Alberto Bobovio Leopolitano, trattenutovisi con nome di Alì Bei in qualit*à *di Paggio da musica*, Parma: Galeazzo Rosati. Następnie wyszły reprinty w 1682, 1685 i 1692 (Parma, 1679–1692, 2 część), a także drugie wydanie (Parma 1685 i 1704).

[153] *Albertus Bobovius ya da Santuri Ufkî Bey'in Anıları. Topkapı Sarayı'nda Yaşam*, tłum. Turkis Noyan, Stambuł: Kitapyayinevi 2013.

Wersja turecka powstała na bazie niemieckiego tekstu Brennera, ale uwzględnia też włoską, opublikowaną w 1679 roku[154].

Na podstawie wersji Girardina powstało angielskie tłumaczenie tekstu, opublikowane przez Alana Fishera i Carol G. Fisher (Fisher, Fisher 1985 [1987]: 5–81), a także współczesne francuskie opracowanie Annie Berthier i Stéphana Yerasimosa: Bobovius Albertus, *Topkapi, Relation du sérail du Grand Seigneur* z 1999 roku.

Jak widać opis Enderunu krążył po Stambule wśród dyplomatów pomiędzy rokiem 1665 a 1670 w wielu wersjach włoskojęzycznych, zanim został przetłumaczony na inne języki europejskie. *Relazione* Bobovia stało się tekstem literackim, przykładem literatury orientalistycznej. Co ciekawe, w Turcji nie zachował się żaden z jego rękopisów. Można się tylko domyślać, dlaczego oddawał swoje prace dyplomatom zagranicznym[155] – z ostrożności, doświadczony pożarem w pałacu w 1665 roku, czy też dla zapewnienia sobie posady w Europie.

Wracając do samej postaci. Spory o to, która kultura przeważała w jego postrzeganiu siebie, są nie do rozstrzygnięcia. Ludzie o tak powikłanych biografiach są trudni do zagarnięcia przez narodowe ideologie, które dążą do jednoznacznych ustaleń. I tak w wersji tureckiej Ali Bej był geniuszem i muzułmańskim neofitą; w wersji europejskiej – chrześcijaninem Allaha, czyli „muzułmaninem tylko z imienia, a sercem chrześcijaninem". W historii kultury Turcji z dumą jest wymieniany jako typowy osmański uczony, muzykolog, tłumacz. Jednak turecka duma narodowa konsekwentnie wypiera interpretację szczegółów zawartych w opisie edukacji w seraju, gdzie „poturczeniec" nie szczędził słów krytyki, a także fakt, że pod koniec życia próbował zaoferować swe usługi i swą wiedzę o osmańskim państwie Anglikom.

---

[154] Oryginalny tytuł manuskryptu napisanego po włosku: *Serai Enderun cio*è *Penetrale del Serraglio* (inna wersja to: *Serai Enderum Cive Penetrale dell' Serraglio detto nuovo dei G. Stie Re Ottomani, La descrittione del loro vivere e costumi ed altri essercitii da me Alberto Bobovio*), przy czym sam oryginał manuskryptu zaginął. Pierwsza kopia, datowana na „Pera lub 20 maja" 1665, jest obecnie w Harleian (Harley) Collection w British Museum, nr. 3409. Druga, francuskie tłumaczenie części tekstu pod tytułem *Mémoires sur les Turcs*, datowane na 10 listopada 1666, znajduje się w Count Paul Riant Collection w Harvard University. Kolejny rękopis, skopiowany przez franciszkanina Giacoma Filippa z Rimini z kopii zaprezentowanej przez Bobovia (*presentation copy*) niejakiemu „Monsieur Chabert, 22 września 1669", członkowi wpływowej prowansalskiej familii w Stambule, obecnie przechowywany jest w Savignano di Romagna, w antologii zebranej przez zakonnika Giacomo Filippo, zatytułowanej *Curiosit*à *diverse et istoriche da legersi per passatempo nell'hore bruggiate* [Różnorodne historyczne ciekawostki do poczytania dla przyjemności w ciągu najgorętszych godzin dnia], Biblioteca dell'Accademia dei Filopàtridi, fondo Amaduzzi 67, 163r–209v. Jeszcze jeden jest przechowywany w Biblioteca Comunale Federiciana, Fondo Federici w Fano (ms. 57) i wydaje się być kopią pierwszego rękopisu, gdyż opatrzony jest także datą „20 Maja 1665"; za Tommasino 2015: 15.

[155] Hammer twierdzi, że Ali Ufkî wiele dokumentów po pożarze w 1660 roku oddał Franciszkowi Meninskiemu (Hammer [1860]/II: 490; Hammer [1860] V: 80).

Ali Bej był osmańskim poddanym, tłumaczem zleceniobiorcą, stanowił część planu anglikańskiego i kalwińskiego, był informatorem europejskim i tłumaczem Porty, dla Zachodu – cennym pośrednikiem kulturowym, był tym wszystkim i każdym z osobna. Wiemy, że był osobą pożądaną na dworach, zarówno angielskim, jak i francuskim. Czy fakt, iż aż do śmierci pozostał w Imperium i jednak nie wyjechał, wynikał z tego, że nie zdobył odpowiednich funduszy, czy też ostatecznie z braku wystarczająco silnej zagranicznej protekcji? Jeśli pod koniec życia rzeczywiście liczył na powrót do świata europejsko-chrześcijańskiego i wybrał protestancką Anglię, należy uznać, że bliżej mu było do myśli niekatolickiej. Jeśli w spisanych swoją ręką, czy też splagiatowanych wierszach o sufickiej wymowie wykazywał się żarliwością muzułmanina, możemy uznać, że słowami mistycyzmu łatwiej było mu wyrazić religijne uczucia i język zaczerpnięty z imaginarium sufizmu był mu najbliższy w danym okresie życia. A może tylko czerpał z przyjętych przez literaturę dywanową stylistycznych figur i ornamentyki, aby znaleźć się wśród uznanych poetów tego okresu, świadomy obowiązującej konwencji i powodowany ambicją literata?

Dziwić nas może fakt, że jak dotąd nie zawłaszczono sobie jego dokonań na potrzeby uczynienia z niego polskiego bohatera. Dzieje się tak zapewne dlatego, że niewiele mamy dokumentów „polskich", które by potwierdziły polskie korzenie Ufkiego i związki z Polską po uprowadzeniu, a poza tym, i co może najważniejsze, ta jego polskość, którą wyraził w kołaczach, ogonkach i „ł", w recepturze inkaustu, a zwłaszcza w obscenicznym „Fighlu", nie ma mocy przebicia, wszak był apostatą, renegatem. Co więcej, kiedy już mógł wrócić na łono chrześcijaństwa, skłonny był wybrać nie katolicyzm, a protestantyzm. A może po prostu z perspektywy „światowca" wybrał pewniejszego pracodawcę? Był przecież uczonym „na międzynarodową skalę". Dał temu wyraz jako człowiek-projekt w sensie proponowanym przez Jean Paul-Sartre'a: „Jakby ustawiczne produkowanie samego siebie przez pracę i *praxis* było właściwą mu strukturą" (Sartre 1984: 293–295).

XVIII wiek: Salomea Regina z Rusieckich Pilsztynowa i jej pamiętnik – ponadepokowa transgresja czy orientalne peregrynacje „ciemnej baby"?

Prosiłam o garstkę kawy i o kawałek cukru, bo mnie zabrał dziesięć głów cukru [...] *i dziesięć ok*[156] *tureckiej kawy, ależ mnie kazał odpowiedzieć, żebym sobie już wyperswadowała kawę pijać.*
Ach mój Boże, jak mnie ten świat ucisnął był i złota wolność polska!
(Pilsztynowa 1957: 193)

„Ciemna baba"

Salomea Regina z Rusieckich Pilsztynowa to niezwykła kobieta, która opisała barwnie część swojego życia, ale mimo wzmożonego zainteresowania pamiętnikarstwem kobiecym i tematyką genderową wieków dawnych, wciąż jest mało znana. Żyjąca w osiemnastowiecznej Polsce, zaskakuje zarówno niezależnym charakterem, jak i mobilnością podróżniczki. Jej memuar brzmi trochę jak powieść z epoki, napisana z pełną świadomością obowiązujących wówczas konwencji.

Jednak chociaż awanturnicza narracja pani Salomei sugerowałaby dużą dozę fikcji literackiej, to szczerością osobistych zwierzeń zaskakuje i przekracza ramy ówczesnych konwencji literackich. Dariusz Dolański przyrównuje charakter jej utworu do sarmackich diariuszy podróży z XVII wieku (Dolański 2013: 21). Jednak relacja Pilsztynowej jest tak żarliwa, tak dynamiczna, emocjonalna i różnorodna, że wymyka się jednoznacznej klasyfikacji gatunkowej. Oscyluje pomiędzy historią osobistą a zbiorem tekstów rodem z ustnego folkloru, odwołuje się do legendy i mitu, a znów czasem bardziej przypomina zapiski buchaltera. Jest więc jak międzygatunkowa mozaika.

Oto z kart „sunie do nas jak na koniu" zaopatrzona w broń, w stroju janczara, energiczna białogłowa, której nie zdarza się „zapominać języka w gębie", a wszystkimi swoimi awanturami jakby świadczyła o prawdziwości mizoginicznego powiedzenia, że gdzie „diabeł nie może, tam babę pośle".

Zapamiętania wart jest ów termin „baba", który latami przewijał się w opracowaniach krytyków i historyków literatury w konfiguracji z różnymi epitetami. Historyk L. Glatman na początku XX wieku uznał ją za „prototyp wszystkich naszych dzisiejszych emancypantek" (Glatman 1906: 148), która to „z zaniedbaniem obowiązków matki i żony uganiała się w awanturniczy sposób za fortuną, sławą lekarską i szczęściem po całym świecie i w końcu po kilkudziesięciu latach takiej gonitwy do tej konkluzyi przyszła, że ani majątek, ani rozgłośna sława nie zastąpią miłości i ciepła rodzinnego, które jedynie

[156] Okka, jednostka wagi, standardowa około 1,28 kg.

i wyłącznie po wszystkie czasy kobietę uszczęśliwić mogą” (Glatman 1906: 142).

Okazuje się, że o rehabilitację jej „inności” trudno nawet w kręgu krytyków dwudziestowiecznych. I tak Andrzej Cieński, specjalizujący się w literaturze staropolskiej, w książce *Pamiętnikarstwo polskie w XVIII wieku* nazwał ją, o czym wcześniej wspomniałam, „ciemną babą” (Cieński 1981: 153–154). Jan Reychman zaś bardzo nisko ocenił jej turecczyznę i horyzonty myślowe, w jego ujęciu ograniczające się do zainteresowania haremem (Reychman 1964: 161). Poniższe opisy obszarów transgresji bohaterki mają za zadanie przekonać, jak bardzo bezpodstawne są te mizoginiczne podsumowania.

Może któryś z męskich specjalistów nazwałby to „kobiecą przekorą”, ale dla mnie jako współczesnej orientalistki turkolożki pamiętnik Salomei dostarcza wiele przyjemności estetycznej i poznawczej, płynącej z barwnych opisów jej licznych przygód w Imperium, na dworach paszów i sułtanów, z brzmiącego znajomo tureckiego nazewnictwa, często przekręconego, ale świadczącego o praktycznej znajomości języka turecko-osmańskiego. Autorka pamiętnika zadziwia zaradnością w poruszaniu się nie tylko po geograficznie rozumianym terytorium, ale i w obrębie prawa obowiązującego w Imperium. Duże znaczenie ma jej charakter, który cechuje wyjątkowa odwaga osobista. Posługiwała się bronią i jak sama pisze: „zawsze miewałam pistolety, fuzje w drodze w kolasce” (Pilsztynowa 1957: 214). Doświadczając rozlicznych perypetii, których los jej nie oszczędził, zdołała załatwić wiele spraw w urzędach osmańskiej administracji, zwłaszcza w sądach. Z powodzeniem udało się jej docierać do wpływowych osób, aby ratować z opresji zarówno swych mężów, jak i samą siebie. Można by wątpić w prawdziwość autonarracji tej rzutkiej „kobiety interesu” i samozwańczej lekarki z XVIII wieku, ale i badania historyków, np. Dariusza Kołodziejczyka, potwierdzają jej wiarygodność (Kołodziejczyk 2014: 215–229).

Kluczem rozważań nad skumulowaniem się w jednej biografii tak wielu wątków, odbiegających od modelu życia kobiety w XVIII wieku, jest motyw transgresji jako mimowolnego, nie do końca świadomego przekraczania granic, przełamywania struktur, także własnego myślenia i postrzegania. W przypadku Pilsztynowej transgresją są pojedyncze biograficzne wydarzenia, ale także procesy oraz sekwencje zdarzeń (Kozielecki 1997: 25; Zinkow 2014: 22). Spisana przez nią biografia obfituje w sytuacje graniczne, w okolicznościach warunkujących transgresję, a więc stanowiących czynnik „transgresjogenny”. Wśród nich jest przede wszystkim podróż, która sama w sobie od dawna w antropologii nazywana jest *rite de passage*, rytuałem przejścia. I takim była ona dla Pilsztynowej, niezależnie od motywacji skłaniającej ją do odbywania podróży, bo przecież dla niej podróż nie miała charakteru rekreacyjnego ani turystycznego. Do osobowościowych okoliczności „transgresjogennych” u Pilsztynowej należy zaliczyć indywidualne ambicje samej bohaterki i jej wrodzoną ciekawość ludzi i świata, którą możemy za Fredem

Casmirem (Casmir 1993: 295) nazwać poznawczą elastycznością (ang. *cognitive fexibility*), a na co wcześniej już zwrócił uwagę Stanisław Roszak (Roszak, Dominik 2017: 17). Mimo pewnych ograniczeń poznawczych, o których jeszcze będzie mowa, ciekawość świata u naszej bohaterki cechuje wrażliwość kulturowa (ang. *cultural sensitivity*) oraz świadomość różnorodności wartości i postaw kulturowych (ang. *relativism in cultural values*). Nie można odmówić Pilsztynowej otwartej postawy wobec islamu i prawosławia, zarówno religii, kultury, jak i obyczajów. Wyłamując się spod zasady ówczesnego piśmiennictwa, powstrzymując się od ogólnych nauk moralnych potępiających „inność", przedstawiła swój indywidualny los, który opisała raczej jako słowiańską „dolę", a nie muzułmański *kısmet*. Jednakże nie jest to elastyczność bez granic (ang. *limits to her cognitive flexibility*). Możemy też mówić o wybiórczej elastyczności poznawczej (ang. *selective cognitive flexibility*)[157]. Owa selektywność najwyraźniej ujawnia się w stosunku Pilsztynowej do żydów czy beduinów.

Dodatkowym atutem Pilsztynowej, sprzyjającym nawiązaniu komunikacji międzykulturowej, jest stan mobilności i ruchliwość, wynikająca częściowo z pędu poznawczego, ale także z poczucia osamotnienia i wykluczenia w środowisku ojczystej Rzeczypospolitej. W ujęciu tych wszystkich okoliczności, działanie transgresywne w przypadku Pilsztynowej było twórczo nastawione na zmianę w kontekście jej indywidualnego losu.

Wiek XVIII – transfer wiedzy Zachodu na Bliski Wschód

Jak przypomina Braudel, od czasów wypraw krzyżowych zaczął się zmieniać kierunek wpływów. Gdy chrześcijaństwo zawładnęło morzem, zapanowało nad drogami i handlem. „Od połowy XVII wieku do końca XVIII wieku mnożyły się opisy europejskich podróży na Wschód, dostępne we wszystkich językach Europy" (Braudel II 2004: 151). Perspektywa pobytu na Wschodzie otworzyła możliwość misji dla stałych ambasadorów, konsulów, kolonii kupieckich, wypraw gospodarczych i naukowych oraz religijnych, a także pole do działań dla zwyczajnych „awanturników", którzy wstępowali na służbę Wielkiego Turka, przyciągani możliwością przygód i korzyści (Braudel II 2004: 151).

„Wschód to kariera", jak w 1847 roku pisał w swojej powieści *Tancred or the New Crusade* (Tankred albo nowa krucjata) Benjamin Disraeli, brytyjski polityk, będący gorącym zwolennikiem rozbudowy wpływów swojego kraju na Bliskim Wschodzie i w Azji Środkowej.

---

[157] Za dyskusję w kwestii wybiórczości poznawczej elastyczności Pilsztynowej dziękuję turkolożce Paulinie Dominik, autorce polskiego przekładu części *Pamiętnika* na język angielski: *The Istanbul Memories in Salomea Pilsztynowa's Diary*, Echo of the Journey and Adventures of My Life (1760), który ukazał się w 2017.

Turcja osmańska była w potrzebie, brakowało jej budowniczych statków i wykwalifikowanych marynarzy, a także odlewników armat, bombardierów, kartografów i lekarzy. Dzięki tym specjalistom Turcja uzupełniała swoją zachodnią edukację. „Turcy – pisał w 1573 roku Philippe Canaye – uzyskali za pośrednictwem tych renegatów wszystkie chrześcijańskie przewagi" (Ph. Canaye, *Le Voyage du Levant, 1573,* Paryż 1897, s. 120; cyt. za Braudel II 2004: 153).

Kim była Salomea Regina z Rusieckich Pilsztynowa?

Książkę podpisaną swoim nazwiskiem – Regina Salomea de Pilsztynowa dedykuje hetmanowej koronnej Ludwice Potockiej, a w dedykacji przedstawia się jako Regina Salomea Makowska, medycyny doktorka i okulistka. Jak się więc ostatecznie nazywała – Pilsztynowa czy Makowska? Te tożsamościowe powikłania autorki są odzwierciedleniem jej pokrętnych losów i tym samym transgresyjnych przemian. Co do jednego możemy być pewni, że gdyby nie wyjechała do Stambułu i innych miejsc w poszukiwaniu pracy, to z żalem należałoby stwierdzić, że nie mielibyśmy tak fascynującej lektury i świadectwa jej wyjątkowego życia.

Salomea Rusiecka urodziła się w województwie nowogródzkim w 1718 roku, jej ojcem był Joachim Rusiecki. W świetle dotychczasowych badań (Grosfeld 1981: 30–32) nie wyklucza się, że pochodziła z żydowskiej rodziny konwertytów. Jak twierdzi Kriegeisen, w połowie XVIII wieku na Podolu konwertyci z judaizmu na katolicyzm stanowili liczną grupę (Kriegseisen 2011: 43). W tym kontekście dość charakterystyczna pod względem szukania akceptacji swojej nowej, katolickiej tożsamości wydaje się jej nietolerancyjna postawa wobec żydów. Pilsztynowa wielokrotnie wyraża się o nich negatywnie, w antysemickim tonie. Jak zauważa Iwona Maciejewska, jest to jednak nastawienie bardziej antyjudaistyczne (Maciejewska 2000: 152) niż etniczne. Stanisław Załęski w utworze *Jezuici w Polsce* wspomina, że w 1794 roku ojca Ręgarskiego, jezuitę przy misji w Jassach, „uratowała maściami i ziołami sławna w Ruszczuku lekarka, primo voto Heber, secundo voto Pilstein", była to „neofitka przez jezuitów w Barze ochrzczona" (Załęski 1902: 845). Wiemy, że w Barze zakonów działających misyjnie było bardzo wiele[158].

Sama Salomea twierdziła, że wywodzi się z Rusieckich z Nowogródczyzny. A w pierwszej połowie XVIII wieku na Litwie powstały założone przez ks. Turczynowicza liczne zakony mariawitek, które prowadziły systematyczną akcję misyjną wśród ludności żydowskiej. Przechodzenie na chrześcijaństwo wśród Żydów nie zdarzało się zbyt często, było bowiem równoznaczne z zupełną polonizacją. Wspomniane kobiece zakony pozyskiwały dla chrystianizmu młode Żydówki, dając im schronienie i utrzymanie, a także pomagając im

[158] Skomplikowana była sytuacja religijna na Podolu, działali jezuici, dominikanie, karmelici bosi, trynitarze. Tam też narodził się frankizm.

w wyjściu za mąż za szlachcica. Jak pisze Maciejewska, jedyny żyd, o którym Salomea wyraziła się pozytywnie, niejaki Lewi, był konwertytą, który zamierzał się ochrzcić na łożu śmierci (Maciejewska 2000: 115). Nie wiemy, czy był bliski jej sercu ze względu na sam akt konwersji, jeśli sama rzeczywiście była „przechrztą", czy może dlatego, że wybrał jej zdaniem jedyną słuszną wiarę – katolicyzm.

Kwestia pochodzenia Salomei to zadanie dla historyków epoki. Niezależnie od kultury, w jakiej się urodziła, świadomość, że ani społeczność żydowska, ani polska, ani też ruska nie pochwalała wówczas emancypacji kobiet sprawia, że jej poczynania uniemożliwiają nam zaklasyfikowanie jej do konkretnej grupy społeczno-etnicznej.

Historia jej peregrynacji miała klasyczny początek. W wieku czternastu lat wyszła za mąż za starszego od siebie lekarza okulistę, Jakuba Halpira, luteranina. Skorzystawszy z warunków zapewnionych przez pokój karłowicki, zawarty w 1699 roku, otwierający okres pokojowych relacji osmańsko-polskich, pojechała z mężem do Stambułu. Ówczesne ważne centrum gospodarcze Bliskiego Wschodu stwarzało możliwości dla m.in. lekarzy, kupców, dyplomatów i tłumaczy oraz przedstawicieli różnych profesji. Zarówno wiek panny młodej, jak i fakt, że poślubiła starszego mężczyznę, uczynił ją na tym etapie typową przedstawicielką swej epoki. Reszta jej życia przebiega już mniej konwencjonalnie. Porzucona przez męża (sugeruje, że przyczyną była jej skłonność do wiary w magię), prowadziła samodzielną praktykę lekarską w Stambule i Adrianopolu. Następnie wyjechała do Sofii, gdzie leczyła w haremie gubernatora Rumelii, Ahmeda Köprülü, potem dotarła do Petersburga, gdzie leczyła damy na dworze carycy Anny Iwanownej. Z kolei ze względu na konflikt z wykupionymi przez nią w Rosji jeńcami osmańskimi w kwestii zwrotu okupu, którego zapłaty jej odmówiono, trafiła do Ruszczuku (Ruse), aby powrócić na piętnaście lat do Rzeczypospolitej. Stąd w latach 50. XVIII wieku znów udała się do Stambułu, aby leczyć „fraucymery" w nadbosforskich willach dostojników. Aż w końcu została „doktórką" mieszkanek Starego Seraju w czasach sułtana Mustafy III (1757–1773) i m.in wyleczyła ciężarną siostrę sułtana, sułtankę Ajszę z kaszlu i maligny. Mamy także dowody na to, że prowadziła praktykę okulistyczną w Bachczysaraju u chana krymskiego. Tak więc jako okulistka została doceniona na trzech dworach monarszych. Co więcej, mogła być ważnym, choć niekoniecznie nominowanym, informatorem rosyjskiego konsula na Krymie – Aleksandra Nikiforowa (Kołodziejczyk 2014: 215–229).

Ten ważny szczegół historyczny Dariusz Kołodziejczyk odnalazł w 2009 roku w Moskwie, w Rosyjskim Archiwum Państwowym Akt Dawnych, w archiwum polityki zagranicznej Imperium Rosyjskiego. Historyk przytacza raport pierwszego[159] konsula rosyjskiego na Krymie, Aleksandra Nikiforowa,

[159] Aleksandr Nikiforow był pierwszym i zarazem ostatnim konsulem rosyjskim, wdał się bowiem w zatarg z chanem Krymem Gerejem, a potem jego następcą Selimem III Gerejem.

relacjonujący rozmowę z niejaką Salamanidą Jefimową, czyli Salomeą, z roku 1763. Na tej podstawie wiemy, że w 1760 roku po ukończeniu pamiętnika, Salomea udała się do Rzeczypospolitej. W Chocimiu została zatrzymana przez chana krymskiego, który zabrał ją do swej kwatery w Kauszanach, a następnie do Bachczysaraju, aby tam leczyła jego schorzenia. Nikiforow wspomina, że spotkał się z „podstarzałą w latach wdową, polską szlachcianką, niejaką Salamanidą córką Jefima [ros. *Jefimova doč* – córka Joachima]" (Kołodziejczyk 2014: 226–227). Pilsztynowa bywała nie tylko w haremie chana, ale leczyła także dworzan mężczyzn, a jej znajomość tureckiego czyniła z niej cenne źródło informacji.

„Doktórka"

Wykształcenie Rusieckiej było typowe dla kobiet jej epoki. Zadbano o jej umiejętności praktyczne, a kształcenie intelektualne potraktowano wybiórczo. Podstawy praktyki lekarskiej zdobyła przy swoim pierwszym mężu, Halpirze. Te umiejętności utorowały jej drogę do prestiżowej pozycji w świecie niedyplomowanych medyków swej epoki. Rozwinęła je dzięki wrodzonej intuicji i zmysłowi obserwacji oraz budzącemu czasem niepokój tupetowi. Charakteryzowała ją także systematyczność w prowadzeniu notatek o przypadkach wyleczenia. Wprawdzie wiele opisów jej medycznych praktyk nosi znamiona znachorstwa i wiary w gusła, jednak liczne sukcesy dały jej szansę prowadzenia dalszej praktyki. W swojej epoce, będąc kobietą, nie miała perspektyw na regularne wykształcenie medyczne. Na terenach polskich szkoły dla położnych zaczęto zakładać dopiero w ostatniej ćwierci XVIII wieku. Jako pierwsze powstało Kolegium Fizyczne w Krakowie, gdzie kurs trwał trzy lata, podobnie jak dla medyków. Instytut położniczy założyła dopiero w 1783 roku w Siematyczach na Podlasiu księżna Anna z Sapiehów Jabłonowska (1728–1800), a specjalistyczny Instytut Okulistyczny powstał na ziemiach dawnej Rzeczpospolitej Obojga Narodów dopiero w 1827 roku, podczas gdy w Wiedniu istniał już od 1773 roku. Ponadto w czasach Reginy Pilsztynowej nie było lekarzy działających na podstawie licencji i certyfikatów.

Pierwszą dyplomowaną kobietą lekarką w Polsce była Anna Tomaszewicz-Dobrska (1854–1918), która dyplom na uniwersytecie w Zurychu otrzymała w 1877 roku. Po powrocie do Polski z racji swojej płci nie mogła uzyskać członkostwa w Warszawskim Towarzystwie Lekarskim, a było to niezbędne do prowadzenia państwowej praktyki. Dobrska nie mogła też nostryfikować swojego szwajcarskiego dyplomu. W tym celu musiała pojechać do Petersburga, aby tam dowiedzieć się, że ukaz carski z 1876 roku zabrania poddanym studiowania w Zurychu[160]. Dziwnym trafem jej droga zbiegła się z losami

[160] Dr Ludwik Rydygier (1850–1920) pisał na łamach „Przeglądu Lekarskiego": „Precz więc z Polski z dziwolągiem kobiety-lekarza" (Rydygier 1895: 7).

Pilsztynowej, gdyż historia nostryfikacji jej dyplomu rozwinęła się pomyślnie dzięki pewnemu zbiegowi okoliczności. Akademia medyczno-chirurgiczna poszukiwała lekarki władającej niemieckim, francuskim i angielskim do opieki nad haremem sułtańskim. Tomaszewicz-Dobrska spełniła te warunki, władając wszystkimi tymi językami. Jednak nie wiadomo z jakiej przyczyny ostatecznie posady tej nie objęła (Filar 1959: 30). Mimo to przy nostryfikacji w 1879 roku carski inspektor ponoć „nie zauważył" na dyplomie nazwy Zurych (list Anny Tomaszewicz-Dobrskiej z 24.X.1894 do Elizy Orzeszkowej; za: Filar 1959: 162). Anna Tomaszewicz w 1880 roku wróciła do Warszawy, aby po jakimś czasie objąć kierownictwo położniczego przytułku (Filar 1959: 32). Na uprawianie zawodu w ojczyźnie dało jej szansę szwajcarskie wykształcenie. Na ziemiach polskich dopiero Uniwersytet Jagielloński w roku 1880 zezwolił Ludmile Kummersberg na studia medyczne w charakterze hospitantki, odmawiając jej jednak rok później immatrykulacji (Hanczarek 1990: 361). W 1894 roku senat Uniwersytetu Jagiellońskiego zezwolił trzem warszawiankom na rozpoczęcie studiów, ale nie medycznych, lecz farmaceutycznych. Feminizacja zawodu lekarza z trudem przecierała szlaki także w innych krajach. Warto wspomnieć historię irlandzkiej lekarki Margaret Ann Bulkley (1789–1865), która musiała przez 52 lata skrywać się pod męską tożsamością jako James Barry, przyjmując nazwisko swego zmarłego wuja, aby móc studiować medycynę w Edynburgu, a potem praktykować zawód lekarza wojskowego[161]. Salomei wprawdzie zdarzało się zakładać męskie stroje, by anonimowo odbyć podróż, ale zawód okulistki wykonywała bez trawestacji i przebieranek. Wygląda na to, że wiktoriański purytanizm w połowie XIX wieku bardziej hamował emancypację kobiet w Anglii, niż tradycja koegzystencji wielu grup etnicznych w Imperium Osmańskim.

A jak sytuacja kobiet lekarek przedstawiała się wówczas w Wysokiej Porcie? W czasach Pilsztynowej imperium na wykształconą lekarkę musiało poczekać jeszcze dwa stulecia. Badanie kobiety przez lekarza mężczyznę odbywało się pod ścisłą kontrolą eunuchów i wykluczało badanie manualne, ewentualnie oglądano sam mocz lub badano puls szczelnie zasłoniwszy chorą (Kumrular 2016: 59)[162]. W okresie, gdy Salomea, wówczas Halpirowa, zaczynała swoją praktykę lekarską w Konstantynopolu, profesja medyczna była zdominowana przez muzułmanów i żydów. Sama tak opisuje swoją wyjątkową i budzącą kontrowersje sytuację:

---

[161] Bulkley była reformatorką warunków socjalnych dla żołnierzy, a w Kolonii Przylądkowej propagowała szczepienia przeciw ospie, zanim stały się obowiązkowe w Anglii. Także jako praktyk ginekolog i chirurg odnosiła znaczące sukcesy. W 1826 roku zasłynęła pierwszym udanym przeprowadzeniem operacji cesarskiego cięcia. Przed emeryturą osiągnęła stanowisko Inspektora Generalnego Szpitali Wojskowych JKM. Ukrywana przez nią konsekwentnie przez całe życie płeć została odkryta dopiero po jej śmierci, podczas przygotowań do pochówku.

[162] Özlem Kumrular cytuje: Domenico Hierosolimitano, *Domenico's Istanbul*, tłum. Michael Austin, oprac. Geoffrey Lewis, Warminster, E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2001, s. 36.

> A doktor Fonseka pode mną dołki kopał, a sam, biedny, wpadł w nie, bo to było nad podziw ludzki, że tu w Stambule białogłowom nie godzi się za próg wyjść, a mnie wolno w aptece siedzieć między tak wielkim tumultem ludzi, a jeszcze w doktora Fonseki domu. Ledwie Żyd nie oszalał (Pilsztynowa 1957: 47).

Dopiero praktykując na własną rękę jako przedstawicielka płci żeńskiej, Pilsztynowa miała łatwiejszy dostęp do społeczności haremowych. Specjalizowała się w leczeniu katarakty i mimo dość powszechnego wówczas praktykowania szarlatańska, nabyła umiejętności, które plasowały ją raczej na pozycji cyrulika lub „cyruliczki", niż okulistki. Ta grupa zawodowa zajmowała miejsce poniżej elitarnej grupy chirurgów i lekarzy. Niżej stali już tylko znachorzy i szarlatani. Jednak w czasach, o których mowa, gdy specjalistyczna medycyna była na nierównym poziomie, wielu ludzi wolało udać się do znachorki niż do samozwańczego lekarza, gdyż ze skutków jego amatorskiej kuracji nie zawsze dawało się wyleczyć (Porter 1997: 281–287, za: Konczacki, Aterman 2002: 189–195). Eklektyczne stosowanie metod konwencjonalnych i ludowych świadczy o tym, że w czasach działalności Pilsztynowej nie były one zbyt restryktywnie odróżniane (Pluta 2003: 166). Salomea łączyła więc wszystkie możliwe praktyki – od europejskiej medycyny po arabską i niekonwencjonalną ludową. Jak wszyscy lekarze swej epoki stosowała w terapii metody humoralne, a w swym medycznym warsztacie łączyła znachorstwo, ziołolecznictwo i magię, wierzyła w cudowne uzdrowienia i moc relikwii. Specjaliści zaznaczają, że w zastosowaniu terapii humoralnej nie nadużywała jednak upuszczania krwi i przeczyszczenia (Pluta 2003: 165).

Za Zbigniewem Kuchowiczem możemy uznać, że jej znajomość kobiecej fizjologii i psychiki wyposażyła ją w cenne umiejętności terapeutyczne, które pozwalały zrozumieć naturę dolegliwości kobiet żyjących w warunkach haremu, w izolacji od mężczyzn, pozbawionych życia erotycznego lub oczekujących na zbliżenie z mężczyzną (dlatego podawano środki hamujące popęd) (Kuchowicz 1989: 120). Salomea korzystała z dorobku medycyny Wschodu, doceniała zalety diety i higienicznego oraz racjonalnego trybu życia i takie zalecenia stosowała wobec swoich pacjentów i ciężarnych pacjentek. Leczyła objawowo, podawała też zewnętrznie i wewnętrznie lekarstwa, ale ostrożnie dozowane. Wiemy też, że niektóre z jej kuracji nie kończyły się sukcesem, jak na przykład próby wyleczenia chorej „na glisty" siedmiolatki w Płowdiwie (Pilsztynowa 1957: 58). Regina Salomea właściwie nie ustawała w zdobywaniu wiedzy, uczyła się najpierw przy mężu, a podczas swojego pobytu w Sofii opanowała umiejętność wypisywania recept, przyuczana przez przebywającego w niewoli osmańskiej włoskiego lekarza z Malty (Lubamersky 2014: 97). Potem pobierała lekcje od tureckiego okulisty z Bagdadu (Babilonu). W medycznej działalności czasem dopisywało jej po prostu szczęście, kiedy indziej pomagał zwykły przypadek lub naturalne przesilenie choroby, dość że sukcesy zmotywowały ją do samozwańczego tytułowania się jako M.D. Jeśli

chodzi o poziom jej sprawności okulistycznej, to jak twierdzą historycy medycyny, metoda leczenia katarakty stosowana przez Pilsztynową polegała na tradycyjnym spychaniu zaćmy do ciała szklistego. Rewolucyjną metodę leczenia tej choroby wprowadzono dopiero w 1745 roku, gdy Jacques Daviel (1696–1762) zastosował przecięcie rogówki, odcięcie wiązadełek trzymających soczewkę i usunięcie jej w całości. Nie wiemy jednak, czy zajęta pisaniem swych wspomnień Pilsztynowa śledziła nowinki medyczne z Europy Zachodniej. Salomea w karierze zawodowej łączyła wiedzę „europejską" z medycyną arabską, której tajniki musiała poznać, skoro wśród osób, od których pobierała nauki w trakcie swojego pierwszego pobytu w Stambule, był wspomniany babiloński lekarz. Arabska metoda leczenia zaćmy miękkiej była bardzo zbliżona do zaprezentowanej przez Daviela (Konczacki, Aterman 2002: 194) i polegała na usunięciu zaćmy poprzez „wyssanie" przy pomocy specjalnego instrumentu. Pilsztynowa znajomość metod orientalnych wykorzystywała także w Polsce i Rosji, skutecznie zalecając swym pacjentom higieniczny tryb życia, dietę i ruch (Kuchowicz 1974: 303–304). Michał Pluta uważa, że jej otwartość na różne metody leczenia należy przypisać brakom formalnego wykształcenia medycznego, które wpajało uprzedzenie do metod niekonwencjonalnych (Pluta 2003: 155). Jedno jest pewne, Pilsztynowa była praktykiem, który bardzo dbał o swoją renomę. Tę zyskiwała dzięki licznym wyleczeniom, zwłaszcza prestiżowych pacjentów.

O praktyce medycznej kobiet w XVIII wieku w Imperium Osmańskim pisała także angielska arystokratka lady Mary Wortley Montagu, która w swoich listach przytoczyła wzmiankę o praktyce tzw. wariolacji, nacinaniu skóry i zaszczepianiu materiałem zakaźnym prawdziwej, lecz łagodnej postaci ospy. Sama chorowała na tę chorobę jeszcze przez wyjazdem do Stambułu w 1715 roku, a w dzieciństwie zmarł na nią jej młodszy brat. Namówiona przez tureckiego lekarza w Stambule posłużyła się nią, aby zaszczepić przed ospą swego syna Edwarda. To dzięki ambasadorowej Montagu ten osmański zabieg trafił do zachodniej Europy jako forma szczepienia ochronnego przeciw ospie (Lubamersky 2014: 97). Wątek polskiego lekarza okulisty na Bliskim Wschodzie pojawia się w podróżopisarstwie kolejnej damy w wieku XIX. Otóż w roku 1894 jej mąż, okulista Władysław Ratuld, został zaproszony do objęcia stanowiska dyrektora szkoły okulistycznej w Teheranie za panowania szacha Nasreddina. Został do tej funkcji polecony przez swojego profesora Gałęzowskiego, zaufanego okulistę władcy. Towarzyszyła doktorowi jego żona Marya Ratuldowa z domu Rakowska i ich sześcioletnia córka. Pani Marya mozolną podróż przez Azję Mniejszą do Persji i swój pobyt opisuje w dzienniku *Podróż Polki do Persyi* (Ratuld-Rakowska 1904). Lektura *Podróży...* różni się w oczywisty sposób od lektury dzieła Pilsztynowej, bo i epoka inna, i panie z innej gliny ulepione. Maria Ratuld żyła w czasach, gdy kobietom wolno już było studiować, sama była absolwentką wydziału przyrody, a do opisywanych przez siebie obserwacji podróżniczych wprowadziła wątki popularnonaukowe.

Ratuld, która przed wyjazdem i po powrocie ze Wschodu mieszkała w Paryżu, była przedstawicielką „kultury wyższej", mentorką z zachodniej cywilizacji, której „zdarzyło się" zetknąć z egzotyką. Zdaniem Kuchowicza, Pilsztynowa mimo iż była samoukiem, to niewątpliwie była pierwszą w Polsce kobietą, która oficjalnie utrzymywała się z leczenia (Kuchowicz 1974: 121).

Trudno też w Imperium Osmańskim doszukać się utrzymujących się samodzielnie emigrantek. W *Słowniku Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji* mamy bardzo skąpe informacje na temat kobiet, a jeśli pojawiają się kobiece imiona, to dotyczą żon, matek, ewentualnie sióstr zakonnych. I choć Pilsztynowa stanowi wyjątek, to okazuje się, że nie była pierwszą Polką, która w Imperium wykonywała zawód lekarki. Dzięki temu, że pozostawiła po sobie wspomnienia[163], wiemy o żyjącej sto lat wcześniej Dorocie Falak (1630–po 1674), chłopce spod Raciborza. Kobieta ta trudniła się ziołolecznictwem i uniknęła inkwizycyjnego stosu za czary, ratując się ucieczką. Z wędrowną karawaną ormiańskich kupców trafiła do Imperium, aby na podstawie przywileju otrzymanego od paszy Budy, „dorabiać" handlem niewolnikami (Łątka 2005: 103), co, jak się zaraz okaże, poza paramedycyną także łączyło ją z Salomeą.

„Handel niewolnikami" i „biznesy" Pilsztynowej

O zaradności finansowej tej samodzielnej damy, zjawisko rzadkie jak na polskie i tureckie warunki XVIII wieku, zwłaszcza w przypadku kobiet nienależących do wysokiego rodu, świadczy chociażby jej dodatkowe, poza medycyną, intratne zajęcie. A był nim „handel niewolnikami". Trudno wprawdzie przeprowadzić ścisłą granicę pomiędzy wykupem jeńców a handlem niewolnikami, jednak jak to niżej opisano, jej działalność na tym polu nie miała charakteru dobroczynnego. W *Pamiętniku* opisuje, jak w okresie wojny turecko-habsburskiej w 1737 roku w efekcie zwycięstwa pod Krajową (Wołoszczyzna) trafiła się jej możliwość „dorobienia sobie". Trudniła się wówczas „wykupem jeńców austriackich z niewoli tureckiej". Zastanawiające jest, że we wstępie Seweryna Pollaka do *Życia jej awantur*, owo „dorabianie sobie" zostało eufemicznie nazwane „wykupem z tureckiej niewoli". To określenie zostało skwapliwie powtórzone także przez historyków, jak np. Dariusza Dolańskiego (Dolański 2013: 20).

W Imperium Osmańskim handel niewolnikami był powszechnie praktykowany i z kontekstu *Pamiętnika* wynika, iż w przypadku Pilsztynowej nie był to szlachetny czyn ratowania chrześcijan, lecz rentowna transakcja. Salomea za namową pewnego agi kupiła oficerów jako niewolników, aby potem pobrać od nich sowity okup, znacznie przewyższający ich „cenę":

---

[163] Spisane po niemiecku wspomnienia *Aus Meine Leben* znajdują się obecnie w Bibliotece Narodowej w Budapeszcie.

> [...] radził mi, żebym i ja kupiła kilku niewolników niemieckich, oficerów, to bym na nich profitowała i sławę przed ludźmi i zasługę przed Bogiem miała. I tak sobie ja nie siła dałam mówić i zaraz stargowałam u jednego Turczyna pięć osób, to jest czterech mężczyzn i jedną damę (Pilsztynowa 1957: 68).

Jednego z nich, Pichelsteina, rodzina wykupić nie chciała. Pojechał więc z „pryncypałką" do Polski, gdzie ukryła go w Barze w klasztorze jezuitów, czekając na jego ewentualny wykup. A że do tego nie doszło, to młody oficer, Józef Fortunat Pichelstein, w roku 1739 oświadczył się Salomei. Czy mariaż ten okazał się korzystny dla obu stron? Status kobiety niezamężnej w ówczesnej Rzeczypospolitej nie był „dobrze widziany" i zagrażał Salomei utratą majątku. Tym zaaranżowanym małżeństwem Salomea pozbyła się niewolnika, którego posiadanie na terenie Rzeczypospolitej było nielegalne, i jednocześnie „uporządkowała" swoją sytuację obyczajowo-rodzinną. Dodatkowo podwyższyła status nowego męża, a tym samym i swój, wystarawszy się dla Pichelsteina u hetmana Radziwiłła o patent na „chorąstwo w pieszym regimencie" (Grosfeld 1981: 30–32). Sama została „doktórką" w Nieświeżu i żoną chorążego. Z Pichelsteinem rozstała się cztery lata później, w 1743 roku. Kolejną transakcję wykupu i „profitowania" na niewolnikach przeprowadziła po leczeniu w Petersburgu na dworze carycy Anny Iwanownej, od której „na odchodnym" jako wynagrodzenie za medyczne usługi dostała czterech tureckich jeńców. Po powrocie do Polski odebrał jej owe „łupy" ówczesny hetman litewski Michał Kazimierz Radziwiłł, argumentując swoją decyzję, „[...] dawnymi paktami z Turkami i nie godzi się nam Turków w Polsce w niewoli mieć" (Pilsztynowa 1957: 115). Hetman puścił ich wolno, a ci powrócili do rodzinnego Ruszczuku. Pilsztynowa jednak nie dała za wygraną i ruszyła za nimi do Imperium, aby ci czynili jej zadośćuczynienie. Liczyła na uzyskanie wysokiego okupu i gdy go uzyskała, wprawdzie tylko od dwóch niewolników, zaraz „kwitowała to w sądzie". Pozostałych dwóch zaś odmówiło. Byli to s*ipahi* i po sprawiedliwość udali się do Stambułu aż do Rady Sułtańskiej – „na Dywan". Wówczas przy pomocy dawnych znajomości Salomea uzyskała poparcie samego wielkiego wezyra i ostatecznie przebiła ich swoim „ordynansem", po czym wygrała sprawę przed kadim w Ruszczuku. Jej postawa i umiejętność zadbania o własne interesy świadczy nie tylko o tym, że jej kobieca przedsiębiorczość przerastała epokę, a więc i ramy społeczne, ale dodatkowo dowodzi, że doskonale poruszała się po obcym, choć dobrze znanym sobie gruncie. Była kobietą, co więcej cudzoziemką i „innowierczynią", która wygrała sprawę z mężczyznami, muzułmanami, w szariackim sądzie. O wiarygodności jej relacji świadczy stan badań nad osmańską jurysdykcją. Dariusz Kołodziejczyk potwierdza, że szczegóły podane przez autorkę dotyczące procesu sądowego są zgodne z naszą wiedzą o osiemnastowiecznym sądownictwie w Imperium (Kołodziejczyk 2014: 221). Przy okazji warto przypomnieć, że charakteryzujące Pilsztynową przedsiębiorczość i upór już wcześniej uratowały jej pierwszego

męża, Jakuba Halpira, przed karą śmierci. Na skutek intrygi zazdrosnych lokalnych medyków oskarżono go w Stambule o otrucie pacjenta, ale został wykupiony z osmańskiego więzienia przez młodą żonę, która dodatkowo wykryła też prawdziwych sprawców (Pilsztynowa 1957: 38–40).

Kolejnym potwierdzeniem faktu, iż realia społeczne w Imperium sprzyjały postawie naszej bohaterki, znajdujemy w opisie życia kobiet i rodziny w życiu społecznym miast autorstwa badaczki Suraiyi Faroqhi:

W XVII-wiecznej Anatolii sądy kadich aktywnie zajmowały się ochroną praw kobiet, zwłaszcza w kwestii prawa dziedziczenia w ujęciu szariatu. Osobiste stawianie się kobiet nie uchodziło za rzecz naganną, wiele dochodziło tą drogą swych praw, bez męskiego pełnomocnika (Faroqhi w Inalcık, Quataert 2008: 513).

Nie powinno nas dziwić, dlaczego Salomea, będąc chrześcijanką, korzystała z sądu kadiego. Jak pisze Faroqhi, sądy kadiowskie pilnie strzegły praw, które przysługiwały niemuzułmanom w świetle muzułmańskiego prawa religijnego i wydaje się, że instytucja ta przyczyniała się do utrzymania pokojowych stosunków (Faroqhi w Inalcık, Quataert 2008: 517). Wielu chrześcijan często zwracało się do sądów opartych na szarii, np. w sprawach dotyczących podziału majątku osoby zmarłej. Dawało to gwarancję, że raz przeprowadzony podział nie zostanie podważony. Kobiety w sądach szariackich mogły wnosić sprawy i być pozywane. I często się zwracały do tych instancji, aby dochodzić sprawiedliwości w sprawach finansowych, nawet wytaczając sprawy mężom lub braciom. W środowiskach miejskich, gdzie sądy kadich były łatwo dostępne, kobiety często odnosiły sukcesy w osiągnięciu kontroli nad dziedziczonym majątkiem (Faroqhi, Akçetin 2017: 213).

Socjologiczne różnice w statusie kobiet, muzułmanek i niemuzułmanek, odzwierciedla język użyty w zapisach w rejestrach sądowych. W rejestrze sądów szariackich w Galacie mamy inaczej tytułowane żony muzułmanów, a inaczej chrześcijanki. Przywileje w tytulaturze przysługiwały w pierwszej kolejności mężczyznom i muzułmanom, dalej w tej nomenklaturze stała grupa niemuzułmanów i kobiet. Mężczyzna muzułmanin był często tytułowany *hacı efendi*, muzułmanka zaś *hatun*, czyli pani. Mężczyźni niemuzułmanie byli tytułowani nazwami swoich zawodów, zaś niemuzułmanki określane społecznym stanowiskiem swoich mężów. Taki zapis nie miał charakteru pejoratywnego, lecz stanowił jedynie powtórzenie społecznej hierarchii i podziałów na muzułmanów i niemuzułmanów z uwzględnieniem aspektu genderowego. Co więcej, w odniesieniu do zapisu w rejestrach spadkowych kobietę muzułmankę określano terminem *sakine* [ta, która zamieszkiwała w danym miejscu, mieszkanka], po czym figurowało jej imię z odpowiednim grzecznościowym określeniem *hatun*, a następnie w przypadku zmarłej dopisek „którą Allah wezwał do siebie". Niemuzułmanka określana była zaś jako *mütemmekine* [ta, która osiedliła się w danym miejscu], po czym wymieniano jej imię bez żadnego tytułu grzecznościowego, a cały opis danych osobowych

dopełniał zwrot *halike olan* [która odeszła w niewierze] (Baer, Göçek 1997: 63).

Informacji na temat zamożności kobiet osmańskich z różnych grup etniczno-religijnych dostarczają rejestry spadkowe. Badacze podkreślają, że różnice materialne nie wynikały z podziałów religijnych, lecz między innymi z tytułu posiadania przez kobiety muzułmanki wiana/posagu (*mehr*), który był ich zabezpieczeniem i miał być im wypłacony w chwili ustania małżeństwa przez rozwód lub śmierć małżonka (Baer, Göçek 1997: 53). I tak z rejestru z roku 1769 roku trzydzieści odnotowanych muzułmanek pozostawiło w spadku majątek o średniej wysokości 15 691 akcze, podczas gdy dziewięć niemuzułmanek tam figurujących miało średnio po 12 120 akcze (Baer, Göçek 1997: 54).

Przypadki zarządzania gospodarstwami domowymi przez kobiety nie należały do rzadkości, a niektóre prowadziły też działalność finansową. W mieście Kayseri pożyczek udzielały majętne wdowy (Faroqhi w Inalcık, Quataert 2008: 515), natomiast w Bursie kobiety handlujące nieruchomościami znacznie częściej je sprzedawały niż kupowały. W tym samym mieście na 300 znanych zakładów tkackich aż 150 należało do kobiet i aż 20 kobiet było zarejestrowanych w sądzie jako mistrzynie tkactwa. Przywileje otrzymywały od samego sułtana, w tym wspierający ich handlową działalność przywilej sprzedaży nici jedwabnych w dowolnym miejscu w centrum miasta, a także zwolnienie z podatku od sprzedaży własnych wyrobów (Gerber 1980: 231–244). Kobiety posiadały sklepy, winnice, pola, do własnej działalności tkackiej kupowały wełnę, handlowały nią, a także jedwabiem. Niestety istnieje niewiele dokumentów archiwalnych potwierdzających, że kobiety były członkiniami gildii rzemieślniczych w Imperium Osmańskim. Jednakże, jak twierdzi Fariba Zarinebaf-Shahr, jest całkiem prawdopodobnie, że stworzyły coś na wzór mniej lub bardziej formalnej organizacji branżowej w takich dziedzinach, jak śpiew, taniec, pranie, opieka nad dziećmi, handel towarami detalicznymi głównie w haremach (Zarinebaf-Shahr 2001: 146). Biorąc pod uwagę szerokie spektrum ich działalności, miały o wiele silniejszą pozycję niż przedstawiają to źródła europejskie z tamtego okresu (Królikowska 2007: 113–137).

Podsumowując życie zawodowe Pilsztynowej, mamy pewność, że praktykowała zawód lekarza, a dodatkowo „profitowała" na „handlu niewolnikami". Musiała zdawać sobie sprawę, czym jest niewolnictwo, choć oczywiście była to perspektywa odmienna od współczesnej. Realia społeczne, w jakich żyła Pilsztynowa, pozbawione były krytycyzmu wobec wyzysku niewolników, trudno więc dostrzec w jej relacjach wyrzuty sumienia. Pewne przebłyski empatii możemy odnaleźć jedynie w odniesieniu do sytuacji kobiet w haremie. Mieszkanki Starego Pałacu, zwanego także Pałacem Łez, dokąd odsyłano sułtanki matki, uważała za stracone, pozbawione szansy na wykup.

> Jest w Stambule miejsce, Eski Seraj, to jest, gdzie żony i służebnice pierwszych cesarzów mieszkają, i te są na świecie prawdziwe niewolnice, bo do śmierci tam siedzieć muszą (Pilsztynowa 1957: 227).

A jakie pojęcie o niewolnictwie wyniosła z Rzeczypospolitej?

Warto przypomnieć, że na polskich dworach magnackich znajdowali się osobnicy, których status był bliski statusu niewolnika. Często był nim chłopiec zwany Węgrzynkiem, który jednak w rzeczywistości był z pochodzenia Słowakiem. Zdarzało się też, że szlachcic pojmał Tatarzyna i go na swoim dworze chował. Wymieniane przy dworach i zamkach inwentarze uwzględniają osobne budynki zwane „tatarniami", czyli pomieszczeniami, gdzie trzymano jeńców tatarskich. Tak na przykład w Bukaczowcach Jerzego Kalinowskiego na Rusi w 1633 roku między dworską czeladzią można było spotkać Tatarów, niewolników i niewolnice, Turczynka, Greczynka (Bystroń 1994: 103).

Niewolnik w Imperium mógł Pilsztynowej przypominać także swym statusem ówczesnego polskiego chłopa pańszczyźnianego, który z urodzenia był do pracy przeznaczony i tylko do niej zdatny, ale należało go do tej pracy przymusić, gdyż niechętnie pracował na pańskim. O skargach na lenistwo włościan wiemy już ze średniowiecznych utworów satyrycznych. Zależność poddańcza nie ograniczała się tylko do spraw gospodarczych, ale także obejmowała sferę wolności osobistej (Bystroń 1994: 237)[164]. W kazaniach Skargi słyszymy:

> [...] jeśli nie kupni ani pojmańcy, jeśli Polacy tejże krwi, nie Turcy ani Tatarzy, jeśliż chrześcijanie, czemuż w niewoli stękają? Czemuż ich nie jako niewolników, ale jako najemników używać nie mamy? Na twej roli siedzi, a źleć się zachowa, spędź go ze swej roli, a wrodzonej i chrześcijańskiej wolności mu nie bierz i nad jego zdrowiem i żywotem panem się najwyższym sam bez sędziego nie czyń […] (Skarga 1843: 197).

Jeśli chodzi o handel niewolnikami w Imperium, to był on głównie w rękach muzułmanów, ale pośrednikami były też inne grupy. Posiadanie niewolnika było świadectwem zamożności i w większości, w osiemdziesięciu procentach, właścicielami niewolników byli mężczyźni (Zilfi 1997: 145). Żydzi i chrześcijanie mieli zakaz handlu niewolnikami. Fetwy nakładające restrykcje zdarzały się na przestrzeni XVI–XIX wieku, ale zakazy łamano, a niemuzułmanie najczęściej mieli swoich muzułmańskich wspólników, partnerów, którzy ich reprezentowali podczas transakcji handlowych. Z treści siedemnastowiecznych fetw wynika, iż niemuzułmanie mieli zakaz sprzedaży niewolników, którzy byli muzułmanami. A jeśli znajdujący się w ich posiadaniu niewolnik skłaniał się do konwersji na islam, wówczas powinien zostać

---

[164] Włościanin musiał siedzieć na ziemi, na której pracował (*glebae adscriptus*). Zdarzały się dezercje. Na początku XVII w. mamy nawet do czynienia z dezercją, która miała wręcz rozmiar klęski gospodarczej.

sprzedany muzułmaninowi. W układzie hierarchii społecznej niedopuszczalny był wyższy status pana chrześcijanina nad muzułmańskim niewolnikiem. W tymczasowych zakazach podyktowanych koniunkturą gospodarczą podstawą był *kanun*, świeckie prawo lub regulacje stanowione przez sułtana, a nie prawo muzułmańskie (szariat). Zgodnie z obserwacją Madeline Zilfi, do XVIII wieku elity rządzące opierały rekrutację na męskich niewolnikach, którzy byli poszukiwani do różnych formacji wojskowych, jak na przykład *kapı kulu.* Bardzo ceniona była popularna wówczas figura dworskiego towarzysza władcy, elitarnego niewolnika, także nazywanego *kul.* Jednak W XVIII i XIX wieku ich obecność na dworze znacznie się zmniejszyła i przeważały kobiety niewolnice (Zarinebaf-Shahr 2001 za Zilfi 2010: 177). Częstym też zjawiskiem było posiadanie niewolnic przez byłe niewolnice (Zilfi 2010: 215).

Obie Europejki, lady Montagu i Pilsztynowa, przebywały w osmańskiej Turcji w XVIII wieku, gdy wielożeństwo i posiadanie licznych *cariye* – niewolnic faworyt, zdarzało się głównie wśród ulemów i dostojników. Zmniejszyła się wówczas liczba niewolników, a ich ceny były znacznie wyższe niż w wiekach poprzednich (Faroqhi 1997: 313). Salomea, wspominając swój pobyt w Sofii u paszy Köprülü[165], opisała jego przywiązanie do żony i odmowę przyjęcia kolejnych nałożnic zakupionych przez żonę „po 1000 lewów jedną” po to, aby urodziły męskich potomków. Pasza je obił i „odesłał do kuchni” (Pilsztynowa 1957: 64).

Różnica między mieszkankami haremu a Salomeą polegała także na możliwości dysponowania swymi dobrami, przy czym podczas pobytu w Imperium Pilsztynowa gromadziła głównie dobra ruchome. Natomiast sułtanki, aby zaznaczyć swoją władzę i zapisać się w pamięci potomnych, swoje majątki inwestowały w nieruchomości – budowle na cele dobroczynne. Tę charakterystyczną dla kobiet w krajach muzułmańskich tradycję zapoczątkowała żona abbasydzkiego kalifa Haruna ar-Raszida – Zubajda. Podczas gdy europejskie damy zapewniały sobie nieśmiertelną sławę, pełniąc mecenat nad sztuką, poprzez zlecania wykonania m.in. sztuk figuratywnych, których islam zabraniał, osmańskie księżniczki dla odróżnienia zlecały budowę instytucji charytatywnych, nie tylko w stolicy Imperium, ale także w innych jego zakątkach. O ich roli w powstawaniu tych obiektów przypominają inskrypcje uwieczniające ich imię. Pozycja, która uprawniała do większej aktywności na polu inwestycji architektonicznych, to status sułtanki matki *sultan valide* lub córki sułtana. W przeciwieństwie do mężczyzn i władczyń europejskich nie mogły one świadectwa swojego mecenatu rozszerzać na rodzinne strony, gdyż jasyr jednoznacznie „zrywał ich więzi” z krajem i rodziną (Thys-Şenocak 2009: 78, 91). Jednakże w porównaniu ze swoimi europejskimi odpowiedniczkami miały większą kontrolę nad dziedziczonymi przez siebie posiadłościami (Thys-Şenocak 2009: 55, 95). Do XVI wieku większość zabytków

[165] Pasza z rodu Köprülü, pochodzenia albańskiego.

ufundowanych przez kobiety osmańskiego dworu znajdowało się poza Stambułem, gdyż matki sukcesorów przebywały wraz z synami na prowincji i służyły im jako doradczynie (Thys-Şenocak 2006: 4). Tak było aż do wprowadzenia reguły celi[166] pod koniec XVI wieku. Na przykład za panowania Ahmeda III kobiety były właścicielkami 27 procent fundacji (Zilfi 2009: 240). Można uznać, że przez półtora wieku, od połowy XVI wieku do końca XVII, żony padyszachów, córki, faworyty i matki miały swoisty monopol na kształtowanie architektonicznego oblicza Stambułu. Liczne *sultan valide*: matka Sulejmana Wspaniałego – Hafsa Sultan, matka Mehmeda III – Safiye Sultan, matka Mehmeda IV – Turhan Sultan oraz matka Mustafy II i Ahmeda III – Gülnuşe Sultan, a także matka Selima III – Mihrişah jak i słynna Kösem finansowały z „własnej kieszeni" budowle użyteczności publicznej, meczety, szkoły, mauzolea oraz fontanny (Çagatay 1992: 66). Dochody z powołanych przez siebie fundacji przeznaczały na dalszą działalność dobroczynną, co zapewniało kontynuację klasycznego systemu.

Pilsztynowa została wdową w wieku lat siedemnastu i zdana na własne siły, skrzętnie zabiegała o swój własny majątek, nie przyświecały jej cele charytatywne, nieustannie gromadziła dobra i szybko otrząsała się po wszelkich stratach, a co więcej – miewała liczne kłopoty z utrzymaniem swoich majętności, zwłaszcza tych w Rzeczypospolitej:

> […] imć pan podwojewodzi i imć pan wójt [Kozłowski] i rajcowie zaaresztowali na kilkaset złotych albo kilka tysięcy moje nieruchomości w Przemyślu […] i tym kazali mnie się pytać, skąd rodem i gdzie mąż. Ja im odpowiedziałam, że mnie w Stambule, Petersburgu, w Wiedniu etc. nigdzie się nie pytano, tylko w Przemyślu […] (Pilsztynowa 1957: 297).

Bohaterka nie wspomniała o istnieniu takiego zagrożenia jej majątku w Turcji, wyraźna gorycz takich doświadczeń w kraju wielokrotnie przebija w jej wspomnieniach: „I tak się ja zostałam w takim sieroctwie bez pomocy, bez szeląga, tak to mnie sprawiła moja ojczyzna, polska złota wolność, że nie miałam za co się wiktować" (Pilsztynowa 1957: 191). Wiemy z różnych źródeł, że w tym czasie wiele kobiet w Imperium, samotnych chrześcijanek z dziećmi, dla zapewnienia sobie opieki państwa uciekało się do… konwersji. Zgodnie z ostatnimi badaniami Minkova, opartymi na analizie petycji zwanych *kısve bahası* (gotówkowa rekompensata wydatków na nowy ubiór) składanych do Rady Sułtańskiej w okresie od XVII do początków XVIII wieku, wiele wdów decydowało się na przejście na islam i zwracało się do sułtana z formalnymi wnioskami o zapewnienie im środków do życia. Jednocześnie

---

[166] Reguła celi (tur. *kafes*) polegała na przetrzymywaniu sułtańskich synów w zamkniętym pomieszczeniu na terenie pałacu do momentu objęcia tronu, jeśli dożyli tego momentu. Cela była pod nadzorem sułtanki matki i przełożonego czarnych eunuchów. Następcy tronu mieli do dyspozycji nałożnice, ale obowiązywał ich zakaz posiadania dzieci.

badania świadczą o tym, że liczba mężczyzn składających takie wnioski była czterokrotnie wyższa niż kobiet i w 85% byli to kawalerowie. Pośród zbadanych 94 dorosłych kobiet starających się o dofinansowanie z tytułu konwersji, aż 77 nie było mężatkami lub były samotnymi matkami, w większości wdowami lub rozwódkami (Minkov 2004: 170). Co ciekawe, te kobiety zwracały się do sułtana z prośbą o alimenty (tur. *nafaka*), które powinni zapewnić im ich byli mężowie jako część kontraktu małżeńskiego. W pewnym sensie przechodząc na islam, kobiety te ponownie wychodziły za mąż, tylko tym razem za „władzę" (Krstić 2011: 162–163). Większość zaznaczała wyraźnie, iż przybyły z tą petycją do Konstantynopola i proszą, by mogły pozostać w stolicy. Zdaniem Minkova świadczy to o tym, iż nie miały bliskich i czuły się „wykorzenione" (Minkov 2004: 171, Krstić 2011: 163).

Zgodnie z ówczesną świadomością społeczną konieczność uzyskania protekcji władzy nie pozostawiała wątpliwości. Bez niej wspomniana grupa kobiet nie miałaby żadnej szansy na rozpoczęcie życia w nowym środowisku i czekałby je znacznie gorszy los (Krstić 2011: 162–163). Jednocześnie status małżeństw mieszanych i to, w jaki sposób postrzegał je szariat, wskazuje na faworyzowanie mężczyzn, muzułmanin bowiem miał pełne prawo do poślubienia niemuzułmanki (kobiety wyznającej religię Abrahamową) lub do konkubinatu z nią. Małżeństwo muzułmanki z niemuzułmaninem nie było dozwolone. Jednocześnie kobiety, które wyszły za muzułmanów, wcale nie musiały zmieniać wiary i pozostawały przy swojej wierze zwłaszcza wtedy, gdy mężczyzna był nowym konwertytą. Kontrakt małżeński w islamie jako akt teokratyczny zgodny z szariatem ściśle ustalał prawa i obowiązki chroniące także kobietę. Powszechna wśród muzułmańskich poddanych płci męskiej instytucja tymczasowego konkubinatu zaczęła przenikać także do społeczności chrześcijan obrządku wschodniego, nad czym wielce ubolewał patriarchat (Minkov 2004: 91; Krstić 2011: 158).

Chrześcijanki często korzystały z muzułmańskiego systemu prawnego w kwestiach majątkowych, gdyż przewidywał on korzystniejsze warunki klauzuli dla kobiet w sprawach dziedziczenia, małżeństwa oraz rozwodu, a także transakcji dotyczących własności. Ze względu na spore rozbieżności prawa, odwoływanie się do sądu szariackiego pozwoliło wielu niemuzułmanom uniknąć poddania się rozwiązaniom stosowanym przez prawa ich społeczności. Dla wielu kobiet konwersja była wyzwoleniem się od dominującej władzy ojców i mężów w społecznościach niemuzułmańskich. Popularność tej praktyki zmusiła w roku 1670 patriarchę Konstantynopola, sprawującego rolę lidera duchowego autokefalicznych kościołów wschodnich, do złożenia prośby o wydanie sułtańskiego nakazu, ustalającego, że tylko patriarcha ma władzę sądowniczą udzielenia rozwodu pomiędzy chrześcijanami (Baer 2004b: 434; zob. też Krstić 2011: 159).

Osmańskie muzułmanki mogły nabywać i sprzedawać dobra. Zgodnie z prawem, za życia małżonki mąż nie mógł naruszać jej mienia. Jednocześnie

miał obowiązek łożyć na jej utrzymanie. Kobieta miała także prawo dziedziczenia, przynajmniej w środowiskach miejskich, co możemy wywnioskować na podstawie rejestrów sądowych z Anatolii i osmańskich Bałkanów. Udział kobiety w spadku wynosił tylko połowę tego, co dziedziczył męski potomek ściśle z nią spokrewniony (Faroqhi 2017: 213–235). Ale jeśli mąż był zapobiegliwy i troszczył się o przyszłość żony, to dla jej zabezpieczenia mógł jeszcze za życia czynić darowizny, np. domu lub innego wartościowego mienia. Takie rozwiązanie przydawało się bardzo w przypadkach, gdy żona była niemuzułmanką i formalnie nie mogła dziedziczyć po mężu muzułmaninie (Faroqhi w Inalcık, Quataert 2008: 515).

Darowizna służyła jako rekompensata za skromny udział żony w pośmiertnym podziale majątku i zapewniała jej utrzymanie. Tak szeroko zakrojony zakres praw materialnych przeczy stereotypowemu wyobrażeniu na temat sytuacji kobiety w Imperium Osmańskim i pokrywa się ze spostrzeżeniami lady Montagu. W tym czasie w Anglii, do czasu wprowadzenia aktów własności mężatek (Married Women's Property Acts) w 1870 i 1882, zamężna kobieta nie mogła posiadać własności; a cokolwiek zdobyła lub odziedziczyła, przechodziło na własność jej męża (Faroqhi 2017: 213).

Dlatego można uznać Salomeę za niekonwencjonalnie odważną, gdyż zdecydowała się na zawodową samowystarczalność, nie będąc ani bogatą arystokratką, ani osmańską sułtanką, ani też poddaną sułtana. Nie była jednak skłonna do apostazji i konwersji, o czym wiemy z wyrażanego na wielu kartach „ślepego" przekonania o „wyższości" katolicyzmu nad islamem.

„Amoraci"

Pierwsze małżeństwo z Halpirem zakończyło się dla Pilsztynowej rozstaniem. Związek emocjonalny ze znacznie od niej starszym mężem, za którego wyszła w bardzo młodym wieku, z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy na temat rozwoju emocjonalnego trudno jest oceniać w kategoriach dojrzałej relacji damsko-męskiej. Żal po mężu, z którym spotkała się jeszcze raz po rozstaniu w Bośni, gdzie też umarł, dotyczył raczej dóbr materialnych, których odzyskać nie była w stanie: „Tu z jednej strony żal, tęskność […], tu wojny zewsząd, nie ma nikogo posłać za tymi rzeczami, co się w Bośni zostały" (Pilsztynowa 1957: 64). Była młodą wdową, gdy narzucał się jej książę Józef Rakoczy. To przed jego natarczywością uciekła do Ruszczuku, oskarżona w końcu przez księcia o szpiegostwo. Groziła jej nawet śmierć, przed którą uratowała ją sztuka lekarska. Małżeństwo z drugim mężem, Pilsztynem, także skończyło się tragicznie. „Jak się ożenił, tak się odmienił" (Pilsztynowa 1957: 82). Po strasznych doświadczeniach z ręki własnego męża: próbie otrucia („zęby mnie powypadali, włosy obleźli, paznokcie schropowacieli, nawet wszystka skóra się na mnie złupiła"), licznych jego zdradach i porwaniu córki z pierwszego małżeństwa, decyduje się na kolejne rozstanie. Pilsztyn opisany

w pamiętniku byłej żony to typowy mężczyzna baroku, choć z pochodzenia Austriak, to z zachowania hulaka w sarmackim wydaniu. Warto zaznaczyć, że społeczeństwo Rzeczypospolitej tego okresu było monogamiczne tylko z litery prawa, w rzeczywistości powszechna była nieformalna poligamia w postaci kontaktów seksualnych ze służącymi, poddankami czy prostytutkami (Kuchowicz 1972: 20–21). Jednocześnie w przeciwieństwie do regulacji w szariacie, nie było instytucji małżeństwa czasowego. Co więcej, w przypadku szlachty i magnaterii polskiej za cudzołóstwo nie karano żadnej z płci. Była to sprawa sumienia. Kary, jak wypędzenie, a nawet śmierć, dotykały mieszczki i chłopki. Niepozbawieni buńczucznego charakteru krewcy magnaci uciekali się do iście orientalnych rozwiązań i jeszcze w XVII wieku znane były przypadki polskich haremów i zdobywania do nich dziewcząt porywaniami i handlem, jak to zdarzało się u obłąkanego Marcina Radziwiłła (Dymnicka-Wołoszyńska, 1987, hasło *Marcin Mikołaj Radziwiłł*, PSB 30: 290–291).

Kolejnym romansem Pilsztynowej była znajomość z tajemniczą osobistością, której inicjały autorka zapisywała jako IMPana M.C.Z. Wspominając ten związek, Salomea szkicuje wiele sytuacji kompromitujących i ją samą, i młodszego od siebie o siedem lat „amorata”. Niewątpliwie imponowało jej szlachetne pochodzenie kochanka i dlatego nie była wobec niego wystarczająco „ostrożna”. Gdy wyjechała do Lwowa, pod jego opieką zostawiła synów z poprzedniego małżeństwa. Historia opieki skończyła się tragicznie – śmiercią starszego, zamkniętego przez „amorata” w lochu i zagłodzonego na śmierć. Okulistka uciekła się wtedy do pomocy starosty, który dał jej oddział zbrojny w celu zaaresztowania chroniącego się wówczas w klasztorze w Kamieńcu „amorata” oszusta. Jednak, jak sama się przyznaje, Salomea godzi się na pojednanie i… dalszy romans. O panu M. wiemy tyle, że nie raz wykorzystał Salomeę finansowo i kilkakrotnie ją odwiedzał, aby odnowić romans, przy czym każdorazowo trwonił jej majątek. Dane osobowe kochanka Pilsztynowej rozszyfrował Dariusz Chemperek. Ustalił, że był to cześnikowicz pochodzący z Żytomierza – Józef Makowski (Chemperek 2016: 188). To wyjaśniałoby także podpis autorki pamiętnika pod dedykacją dla Potockiej jako „Makowska”. Jednocześnie ten szczegół oznacza, że Makowski równie dobrze mógł zostać jej trzecim mężem.

W ówczesnym pamiętnikarstwie za wcześnie było na analizowanie przeżyć wewnętrznych, pozwalanie sobie na miłosne wyznania, zwłaszcza w wydaniu kobiecym. A i tak Pilsztynowa w tej mierze była prekursorską, bo wprawdzie nie opisała intymnych szczegółów swych romansów, ale jak napisał Kuchowicz – jako pierwsza kobieta w piśmiennictwie szczerze przyznała się do pozamałżeńskich amorów, nawet do posiadania utrzymanka (Kuchowicz 1990: 124)! Jednocześnie przy każdym ze swych małżeństw zaliczała awans społeczny i w warunkach ówczesnej Rzeczypospolitej nie było to bez znaczenia. Kobieta kilkakrotnie zamężna, z dziećmi z kolejnych mężów i samotna nie miałaby wysokich notowań wśród polskich kręgów szlacheckich.

Można się zastanawiać nad jej pobłażliwością wobec mężów, ale jednocześnie patrząc na tę sferę jej życia na tle innych „awantur", można uznać, że zachowała zdrowy rozsądek. Postępowała na tyle rozważnie, że nie podzieliła losu słynnej Agnieszki Machówny, o której przypadku głośno było wówczas w całej Polsce. Ta piękna i przedsiębiorcza chłopka przez wielokrotne zamążpójścia awansowała, przywłaszczywszy sobie tytuł księżnej, funkcjonowała w salonach Polski i Europy jako dama. Tym samym zyskiwała licznych wielbicieli i propozycje małżeństwa, z których korzystała. Niestety, próbując dochodzić spraw spadkowych dla syna po zmarłym mężu kasztelanie, została oskarżona o bigamię i w 1681 roku skazana na śmierć w wieku 33 lat (Kaczkowski 1895: 282–286).

Z punktu widzenia społeczno-prawnego oskarżenie o przestępstwo, którego poza poligamią dopuściła się Machówna, przypisując sobie bezprawnie tytuł magnacki, a więc uzurpując sobie przynależność do stanu, jaki cieszył się wówczas wszelkimi przywilejami, było częstym zjawiskiem, ale raczej wśród mężczyzn. Z kolei roszczenia wobec majątku męża dla syna wynikały z nieznajomości prawa. Jej nieżyjący mąż, szesnastoletni Rupniewski, który zmarł zanim osiągnął pełnoletność, majątkiem mógłby samodzielnie dysponować dopiero po osiągnięciu 24 roku życia (Wiśniewska 2013: 144–145). Stan wiedzy o możliwościach decydowania przez kobiety o sprawach majątkowych w XVII i w XVIII wieku wskazuje na to, iż były one postponowane, czego potwierdzeniem są liczne fraszki, anegdoty i sejmikowe wierszyki[167].

Pilsztynowa nie uciekała się do bigamii jako drogi awansu społecznego, z dwóch małżeństw miała troje dzieci „z prawego łoża". Ówczesna moralność polska nie uznawała bękartów, dzieci z nieślubnego łoża, zwanych także „pokrzywnikami" i „wylegańcami". Poza przypadkami bękartów królewskich, los dzieci z nieprawego łoża był przesądzony, gdyż nie miały praw do opieki i majątku ojcowskiego, były pozbawione praw obywatelskich i czci. Zarzucenie komuś nieślubnego pochodzenia było ciężką obrazą. Dlatego osmański system prokreacji przez obcowanie z niewolnicami w haremach, w świetle chrześcijańskiej moralności był niezrozumiały. Przyglądano się temu jednak z ciekawością niepozbawioną aprobaty. Twardowski w *Legacji* zabiera taki oto głos w obronie dzieci niewolnic. „[...] Turcy w tym nie mają,/Jak kto się

---

[167] Historia Machówny zyskała rozgłos. Jej egzekucja wykonana przez ścięcie głowy mieczem została wraz z całą jej historią opisana przez poetów: Jana Gawińskiego i Wespazjana Kochowskiego, którzy byli obecni w trakcie kaźni na rynku w Lublinie w 1681 roku. Pierwszy z nich napisał utwór funeralny *Mowa ostatnia umierającej przez miecz Jadwigi z Kolbuszowa, w Lublinie, Anno 1681…"*, drugi zaś *Epitaphium inscriptum M.D. Domaszewska, capitaneae Łukoviensi, 4-ti voti coniugi a dno Kochowski, poeta nativo*. Gawiński: „[…] Onam ja, któram w Polszcze zrodziła się w cieniu [w rodzinie i miejscu mało ważnym] / Czyż i koncha żółwiowa perłę wyda z siebie? [Czy chłopka może urodzić coś pięknego? […] Onam ja, której w chwałę Polska szczupła była (po pobycie w Krakowie i Warszawie jako księżniczka)". Obaj poeci nie opisują jej jako wszetecznicy i dziwki. Przedstawiają ją jako dzielną i pełną powabu kobietę. Nie wspominają też pejoratywnie o jej chłopskim pochodzeniu.

zrodził, i tak poważają./ Niewolnicze bastery, jak i dobre syny, / Gdzie złym być nie powinien z cudzej nikt przyczyny" (Bystroń 1994: 153). Można uznać, że pozbawiona rodzicielskiego ciepła w młodości, Pilsztynowa pędziła nie tylko za bogactwem, ale także w poszukiwaniu miłości i męskiej opieki, nieświadoma własnego potencjału. Nieudane mariaże i tragiczne ich finały zaskakują nie tyle romansową naturą ich bohaterki, co pewną naiwnością w relacjach z mężczyznami. Kobieta, która z taką łatwością i brawurą dochodziła swych praw przed sądem, jednocześnie była łatwą ofiarą intryg małżonków. Doprowadzili ją do utraty zdrowia i majątku, osobistych dramatów, w tym śmierci dziecka.

Matka

Postawa Pilsztynowej jako kobiety i matki, z punktu widzenia współczesnej obyczajowości, może budzić wiele kontrowersji. Biorąc pod uwagę osiemnastowieczne modele macierzyństwa, jej podejście nie wydaje się jednak aż tak drastyczne. Na wychowanie dzieci nie zwracano baczniejszej uwagi, trzymano się dawnych tradycji. Małe dzieci były pod opieką matki, ale najczęściej piastunek i nianiek, które nie zawsze umiały sprostać zadaniu z racji braku wykształcenia. Skarży się na tę sytuację Garczyński: „dzieci u nas w Polsce (pożal się Boże) są wzgardzone i skontemptowane, i żadnej nie mają obserwy [...] dzieci nie tylko smrodno i chłodno, ale nawet i głodno są mizernie edukowane" (Stefan Garczyński, *Anatomia Rzeczypospolitey-Polskiey Synom Oyczyzny ku przestrodze y poprawie tego Co z kluby wypadło,* 1753; cyt. za Bystroń 1994: 148), a jednocześnie autor podkreśla, że różnowiercy więcej troszczą się o edukację i wychowanie dzieci. I chociaż dziecko nie stało wysoko w hierarchii społecznej, to samo macierzyństwo było najważniejszą funkcją kobiety. Dzięki urodzeniu potomka zamężna kobieta umacniała swój status w rodzinie. Głównym jej zadaniem było „dziatki pobożnie ćwiczyć". Lady Mary Montagu w swoich listach wspomina o bardzo wysokim statusie matek (wyższym niż mężatek) także w społeczeństwie osmańskim (list do Miss Anne Thistlethwayte – Pera of Constantinople, 4 January 1718, za Murphy 1988: 158–159). Macierzyństwo Pilsztynowej było, rzec można, „okazjonalne". Jedno z jej dzieci, Franciszek Ksawery, zmarło na skutek zagłodzenia, gdy matka zostawiła go pod opieką swego „amorata". O Konstancji, najstarszej córce z pierwszego małżeństwa, wspomina dopiero wtedy, gdy dziewczynka miała już dwa lata. Córka była daleko od matki, po powrocie rodziny do Polski przebywała w klasztorze sióstr benedyktynek w Nieświeżu. Tam zakonnice uczyły Konstancję języka polskiego, gdyż do tej pory znała tylko turecki. Następnie przebywała u pani Szczytowej, kasztelanowej smoleńskiej. Raz nawet została porwana, gdy matka pozostawiła ją pod opieką zaufanych znajomych. Następnie oddano ją na dwór kasztelanowej Potockiej, a potem do klasztoru we Lwowie, aż w końcu wyszła za mąż za Antoniego Ostrowskiego,

co zrobiła bez wiedzy i zgody matki. Gdyby Konstancja pozostawiła po sobie listy lub intymne zwierzenia, może powtórzyłaby słowa Ewy z Leszczyńskich Szembekowej, która w liście do Mniszchowej jako refleksję po śmierci swojej matki w kwietniu 1738 roku odważyła się szczerze napisać o matczynym odrzuceniu: „ś.p. matka moja już dawno dla mnie umarłą była w swoim afekcie, niczego się już więcej od niej nie mogłam spodziewać, jeno ciężkiej persekucyjej" (list E. Szembekowej do K. Mniszchowej z 26 IV 1738; cyt. za Popiołek 2003: 237).

Regina Pilsztynowa niewątpliwie faworyzowała Stanisława Kostkę Pichelsteina (Pilsztyna), urodzonego w 1742 roku, najmłodszego syna, któremu poświęciła najwięcej uwagi. Z racji doświadczeń dzieciństwa i podróżniczego trybu życia matki, ukształtowanie jego osobowości można określić mianem *go between*. Uzdolniony językowo przyszły tłumacz był obiektem macierzyńskich zabiegów swojej matki: „Bo tak wiele nadziei miałam tylko w tym dziecięciu, bo lubo z opatrzności Pana Boga mam córkę […], ale to już zazwyczaj, że te mizerne matki większe przywiązanie mają do małych dzieci, a zwłaszcza do chłopców" (Pilsztynowa 1957: 216). Pani Regina była bardzo przejęta edukacją syna. Wynajęła mu guwernerów do nauki języków francuskiego i tureckiego.

> I tak syn mój zrazu pozwolił i przychodził do nauki tenże metr turecki i wkrótce, we trzy miesiące począł pojmować czytać i pisać po turecku, dość że metr turecki tak mówił, że insza młódź w trzy lata tego nie pojmą, co on we trzy miesiące pojął, z czego ja się bardzo cieszyłam, że będzie potem i z dobrem jego i z chwałą Boską, żeby umiał po turecku czytać i pisać […] (Pilsztynowa 1957: 235).

Stanisław jednak nie chciał przebywać ze swoją matką, ta próbowała nawet umieścić syna w akademii w Sankt Petersburgu, ale chłopak uczył się we Lwowie i Kamieńcu. To właśnie skłoniło Pilsztynową do pozostania wówczas na terenie Rzeczypospolitej, a gdy w końcu wyjechała do Stambułu, miała okazję widywać syna przy okazji poselstw. Jedno pod przewodnictwem Józefa Antoniego Podoskiego (1710–1779) w 1759 roku opisała w *Pamiętniku*, z gorzkim finałem, iż mimo matczynej interwencji syn wraz z poselstwem zdecydował się na powrót. Pilsztynowa namawiała syna do pozostania w Imperium za pośrednictwem lewantyńskiego tłumacza polskiego poselstwa, Franciszka Giulianiego (w zapisie Pilsztynowej figuruje jako Dziulani). Ale i tak młody Pilsztyn miał stwierdzić: „Nie chcę ja zostać w Stambule przy matce mojej, ja wolej pojadę z j.w. posłem do Polski" (Pilsztynowa 1957: 239). Do Stambułu Stanisław powrócił w 1766 roku, aby rozpocząć regularne studia orientalistyczne w świeżo powstałej szkole dragomanów (Polskiej Szkole Języków Orientalnych). Pilsztyn był nie tylko tłumaczem, ale po wyjeździe posła Antoniego Dzieduszyckiego został *chargé d'affaires,* a w latach 1780–1785 półoficjalnym rezydentem polskim w osmańskiej stolicy (Abrahamowicz, Czaplińska, Grosfeld 1981: 28). Co więcej, do przybycia Józefa Mikoszy

w 1782 roku, sprawował pieczę nad Szkołą Orientalną. Założył też kancelarię orientalną wyposażoną w archiwum, zaś dodatkowo zajmował się wykupem polskich jeńców z Turcji.

Jak wielu dragomanów kategorii *entre deux*, prowadził działalność wywiadowczą, informując dwór polski o poczynaniach dyplomatów obcych państw w Stambule, zwłaszcza na temat spraw turecko-rosyjskich. Będąc doskonale ustosunkowany, był świetnym informatorem i pośrednikiem w sprawach handlowych dla szlachty i kupców Rzeczypospolitej. Pertraktował z księciem mołdawskim o wolne prawo handlu polską wódką na jego ziemi, wymuszając decyzje poprzez wstrzymywanie eksportu polskiego zboża do Mołdawii. Pośredniczył także w sprowadzaniu zabytków – komendantowi kamienieckiemu Janowi de Witte młody Pichelstein wysyłał starożytne monety. To od syna Salomei pochodziły przesłane dla króla Stanisława Augusta Poniatowskiego ryciny z Turcji, a wśród nich własny portret tłumacza, który ma w ręku pismo w arabskim alfabecie. Pilsztyn nie tylko funkcjonował jako dragoman, ale musiał też zajmować się przekładem literackim, gdyż dysponujemy jego tłumaczeniem na turecki religijnego utworu Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. Istnieje też informacja o tłumaczeniu przez Pilsztyna *Trenów* Jana Kochanowskiego na arabski, ale przekład się nie zachował. W roku 1786 powrócił do Kamieńca Podolskiego, a za swoje zasługi dla Rzeczypospolitej uzyskał indygenat, po czym po drugim rozbiorze przeszedł na służbę rosyjską[168].

Rodzinne i macierzyńskie fiasko można uznać za osobistą porażkę Pilsztynowej, ale jej słabe relacje z dziećmi nie były w ówczesnych czasach odosobnionym przypadkiem. Winą za ten rodzinny układ można obciążyć realia tamtego okresu. Fakt pozostawiania dzieci, nawet bardzo małych, pod opieką mamek był wówczas powszechny. Związana z ich utratą sfera emocjonalna była już jednak kwestią indywidualną, nie każdy przecież potrafił pisać żałobne „treny". Zdarzały się matki bardziej wrażliwe, matki pogrążone w żałobie, rozpaczające po stracie ukochanych dzieci. Taki obraz widzimy dopiero wiek później w zapiskach polskiej arystokratki, hrabiny Walerii Tarnowskiej (1782–1849), która wyruszyła wraz z mężem w dziewięciomiesięczną podróż do Italii, aby uleczyć rozpacz po stracie synka. W diariuszu *Mes voyages* wszystkie zapiski dedykuje pozostawionej w domu pod opieką mamek niespełna rocznej córeczce Rozalii. Ta niestety zmarła, gdy matka była jeszcze w podróży (Mazurkowa 2015: 261–282). Strata spowodowała rozpacz, wręcz doprowadzając hrabinę do obłędu do tego stopnia, że rozważała śmierć jako jedyną formę pocieszenia i umożliwiającą jej połączenie z córką. Tak o tym napisała po powrocie z wojaży do rodzinnego Dzikowa w czerwcu 1804 roku: „Żegnaj Rozalio, żegnaj aż do mojej śmierci […] Jesteś spokojna, szczęśliwa […] to dla mnie pociecha […] Kiedyś ja także będę szczęśliwa – żegnaj, dzieciątko moje" (Mazurkowa 2015: 277).

[168] Obecnie prace te znajdują się w Gabinecie Rycin Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.

Wiara

Jeśli przyjmiemy, że przed poślubieniem luteranina Jakuba Halpira Salomea nie była nawróconą na katolicyzm żydówką, to mimo wielokrotnych „nagabywań", w ciągu swego życia nie zmieniła wiary. Gdyby wybrała islam, musiałaby przybrać kostium kobiety muzułmanki, zarówno w sferze stroju, jak i zachowań. I zapewne by jej to ciążyło, podobnie jak Ludwice Śniadeckiej Sadykowej sto lat później. Dla tej wykształconej kobiety bycie żoną muzułmanina i do tego bywałego w kręgach dworskich wiązało się z pewnymi zobowiązaniami i zmianą stylu życia. W 1851 roku, po przejściu na islam, Czajkowski „Sadyk" tak zaręcza za Ludwikę: „U mnie wszystko będzie muzułmańskie, będzie się nosić feredżiję, będzie się używać jaszmaku" (Chudzikowska 1982: 229). Śniadeckiej zaraz na początku ich „muzułmańskiego stanu" zdarzyło się parę razy złożyć w stroju tureckim wizytę żonom tureckich dygnitarzy (Czapska 1958: 164). A że teatralność nie leżała w jej naturze, unikając „tureckiego decorum" zamknęła się więc w domu. Sama Ludwika wiary nie zmieniła, do końca życia pozostała praktykującą katoliczką. Temu też sprzyjały gospodarcze realia Imperium. Ze względów ekonomicznych jako kobieta chrześcijanka nie płaciła pogłównego, do którego byli zobowiązani chrześcijańscy męscy poddani Imperium. Odkąd została żoną muzułmanina, nie udawała się też na konne przejażdżki, stanowiące jej wielką namiętność, a których wyrzeczenie się, jak sama określała, było z jej strony „największą z ofiar", jaką dla Czajkowskiego zrobiła (Chudzikowska 1982: 300). Ten rodzaj „poświęcenia" trwał także po śmierci Śniadeckiej, zmarłej w 1866 roku, gdyż jej grób jako współtowarzyszki muzułmanina pierwotnie nie był włączony w obszar cmentarza katolickiego polskiej osady pod Stambułem, Adampola[169].

Powróćmy jednak do losów Pilsztynowej. Najważniejszym jednak powodem jej stałości w wierze było przekonanie o wyższości katolicyzmu, o czym wielokrotnie pisała. Nie czyniła tego przez otwartą krytykę islamu. Swoje przemyślenia na temat podstaw wiary muzułmańskiej Pilsztynowa wypowiadała językiem ludowej epiki, najbarwniej w piątym rozdziale swego pamiętnika. Mimo katolickich przekonań, z przychylnością spoglądała na muzułmańskie obyczaje. Z aprobatą opisywała religijność tureckich muzułmanów. Jednocześnie pozwoliła sobie porównać ją z duchowością katolików. Na przykład chwaliła muzułmański zwyczaj przestrzegania pięciokrotnej modlitwy w ciągu dnia, która w jej ocenie, dla chrześcijan, ze względu na swoją częstotliwość, mogłaby być „niemiłym obowiązkiem".

We wstępie do piątego rozdziału, w którym w gawędziarskim stylu przytacza zasłyszane legendy z różnych tradycji wyznaniowych, wspomina, że to,

---

[169] Część emigrantów polskich osiadła także w wiosce Adampol/Polonezköy (znajdującej się w dystrykcie Beyköz) obok Stambułu.

co pisze „o sekcie tureckiej", to „tak, jak prawda opiszę, nie tak, jak w niektórych księgach w Polsce czytałam, tylko tak, jak z Alkoranu, przede mną czytano" (Pilsztynowa 1957: 243). Zapewne chodziło Salomei o wspominane już antymuzułmańskie turcyki, utwory tak popularne wśród staropolskiej szlachty, a w chrześcijańskiej Europie znane jako *turcica*.

Autorka przytoczyła wiele zasłyszanych legend, przypowieści związanych z życiem Mahometa, a także przedstawiła obyczajowość turecko-osmańską wynikającą z szariatu. Jedną z takich podanych przez nią legend jest opowieść o porwaniu w niemowlęctwie Mahometa przez anioła w celu zabiegu wypłukania jego wątroby z chrześcijańskiej krwi i następnie zaszyciu brzucha nicią w kolorze zielonym, symbolicznym dla islamu (Pilsztynowa 1957: 243). Odniosła się też do innych ludów i grup wyznaniowych. Przytoczyła apokryficzne legendy, m.in. ormiańskie, abisyńskie, gruzińskie, bizantyjskie z Konstantynopola oraz ruskie prawosławne. We wszystkich tych przywołaniach przebija jej zaciekawienie innymi rytami. Ostrej krytyki nie szczędziła jedynie żydom, o czym była już mowa na wstępie. Niekiedy zasłyszane sądy referowała bezrefleksyjnie. I w tym duchu przywołała resentyment turecki (lub orientalizujące spojrzenie z perspektywy poczucia cywilizacyjnej wyższości) wobec beduinów, opisując ich jako prymitywne plemię, napadające na pielgrzymów udających się do Mekki (u Pilsztynowej „do Kihabe na odpust"). Z jej relacji wynika, iż „Arabowie goli chodzą", „ślubów z żonami nie czynią, tylko jak bydlęta ze sobą mieszkają", a „dzieci swoje z wielką ochotą sprzedają za ryż, za masło i za miód", chłopców zaś oddają „na kastratów" do Stambułu, a nawet „ojciec sam urzyna im ich człowieczeństwo i zakopuje w piasek pod niebem i słońcem". Dla potwierdzenia beduińskiego barbarzyństwa Pilsztynowa przytoczyła zdarzenie z 1575 roku, gdy ponoć osiemdziesiąt tysięcy tureckich pielgrzymów, *hacı* („hadżyjów"), zostało napadniętych przez Arabów i ograbionych (Pilsztynowa 1957: 256–258).

Opis wierzeń i streszczenie głównych założeń religii przypominają podróżniczy kalejdoskop, skomponowany ze strzępków rozmów i dysput. Jednocześnie wygląda na to, że w miejscach swoich pobytów Pilsztynowa poddawała się różnym praktykom lokalnych wierzeń. Jednym z takich przykładów jest historia wyleczenia syna Stanisława, wówczas jeszcze niemowlęcia. Zdarzenie miało miejsce w okolicach Ruszczuku, gdy szukając ratunku dla ciężko chorego dziecka, pokierowana przez lokalną ludność, udała się do chrześcijańskiego sanktuarium św. Dymitra i tam przed mszą św. złożyła ofiarę (muzułm. *kurban*) z owcy i zaraz po mszy dziecko ozdrowiało. Synkretyzm religijny tej praktyki nie wzbudził w niej zdziwienia, tego rodzaju mieszanych rytuałów musiała doświadczać na każdym kroku w swych peregrynacjach, gdyż tak przedstawiała się synkretyczna ludowa religijność ziem podległych Imperium.

Pilsztynowa, mimo uciekania się do różnych ludowych praktyk religijnych i braku konserwatywnego podejścia, przekonywanie innowierców o wyższości

katolicyzmu traktowała jako swój obowiązek. O swoich „teologicznych" dysputach z mężczyznami wspomina z dumą:

> Między inszymi racjami i mocno defendującymi wiary swojej chrześcijańskiej rzymskiej katolickiej tym zbijałam niektórych upartych Turków, iż „samiście mnie to mówili, że Pan Jezus nasz siedzi w szóstym niebie z duszą i z ciałem żywy, i żyć będzie na wieki, a Mahmet prorok żył i umarł jak człowiek każdy, i leży umarły w grobie. A nie lepiejże nam wierzyć i ufać Panu Jezusowi żywemu, jak Mahmetowi prorokowi umarłemu i w grobie leżącemu? (Pilsztynowa 1957: 276).

Podczas takich sporów teologicznych musiała nie raz z sukcesem spełnić swoje misyjne cele. I tak muzułmanina, swojego byłego pacjenta i niezwykle pomocnego pośrednika z Dywanem w jej sporach z niewolnikami, Hassana Beszego z Biligradu (Belgradu), miała przekonać w Jassach do apostazji i przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Doprowadziła do jego chrztu, na którym przyjął imię Mikołaj Nadolski i jak zapewniała, po sprowadzeniu na drogę właściwej wiary wiódł życie przykładnego chrześcijanina (Pilsztynowa 1957: 184).

Ta historia trochę przeczy temu, co wiemy o atmosferze religijnej w XVIII wieku w Imperium, gdzie od końca XVII wieku wzrastały nastroje konserwatywno-sunnickie, a synkretyzm „chrześcijan Allaha" nie był już tak tolerowany jak wcześniej.

Inna historia ratowania chrześcijańskiej niewolnicy (Niemkini) w Ruszczuku z niewoli u „Turczyna" skończyła się dla „wybawczyni" w sądzie. Pilsztynowa, zaprowadziwszy wpierw niewolnicę do kościoła, kazała jej się wyspowiadać, po czym zaopatrzyła na drogę w pieniądze i radziła uciekać do Bukaresztu. Niestety Turek dogonił swoją niewolnicę, a ta całą winą obarczyła Pilsztynową, podkreślając, że to pani doktor kazała jej porzucić islam i powrócić do chrześcijaństwa. Obie panie poniosły konsekwencje, sąd skazał zbiegłą niewolnicę na chłostę, a Salomeę – na wypłatę Turkowi odszkodowania (Pilsztynowa 1957: 182).

Najwyraźniej religijne Polki, pozbawione możliwości uprawiania polityki i dyplomacji, realizowały się na gruncie prozelityzmu. Podobnie wiek później Jadwiga Zamoyska także wdawała się w rozmowy o sprawach religii i to w dodatku z tureckim ulemą. Z lekką nutą autoironii przytacza historię podjętej przez siebie próby przekonania muzułmańskiego uczonego o wyższości wiary chrześcijańskiej. Zamoyska, która pobierała od niego lekcje tureckiego, próbowała swojego nauczyciela „we wspaniałym białym turbanie"[170] nawrócić na katolicyzm, dając mu do przeczytania po turecku jako „streszczenie wiary chrześcijańskiej", fragment z Nowego Testamentu dotyczący ośmiu błogosławieństw (Zamoyska 1961: 233–234).

---

[170] W wieloetnicznym społeczeństwie osmańskim, gdzie każda grupa charakteryzowała się specyficznym dla niej nakryciem głowy co do kształtu i koloru, biel, a zwłaszcza nakrycie głowy w formie turbanu były zarezerwowane dla muzułmanów.

W przeciwieństwie do Pilsztynowej, Zamoyska była mężatką, mieszkała w Turcji i występowała w pełnym chrześcijańskim „decorum", bardzo dbając jednak o to, by w kontaktach z muzułmanami mężczyznami w niczym nie uchybić pozycji swego męża, emigracyjnego polityka Władysława Zamoyskiego[171]. Pilsztynowa nie miała takiego obowiązku, zaś większość swojego życia na terenie Imperium funkcjonowała jako kobieta bez mężowskiej opieki. W swych obserwacjach religijności Turków Salomea dysponowała możliwościami poznawczymi środowiska, z jakim miała stały kontakt. Pewne przygotowanie w zakresie, nazwijmy współcześnie, komunikacji międzykulturowej, Salomea na pewno wyniosła z ojczystych stron. Dywersyfikacja przestrzeni symbolicznej w wieloetnicznym społeczeństwie nie była obca także Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Ten rodzaj dyskusji o wyższości religii w legendarno-mitycznej oprawie w pamiętniku Pilsztynowej możemy określić współcześnie jako akt komunikacji międzykulturowej, która leży w sferze działań interpersonalnych, ale i transgresyjnych. Jest formą interakcji, a więc działaniem wzajemnym i wymaga zaangażowania (Korporowicz 2009: 81).

Jednocześnie, będąc osobą religijną i zabobonną, nie pokusiła się o rozważania krytyczne, czy zweryfikowanie powszechnej opinii o religijności Turków. Otwarta na obcość, była jednak ostrożna, dlatego wiele jej opisów zawiera porównania do kultury rodzimej na zasadzie domestykacji inności (Dominik, Roszak 2017: 17). Proces tak rozumianej domestykacji opisali Michał Jan Rozbicki i George O. Ndege jako „włączenie obcych elementów do własnej, lokalnej matrycy znaczeń" (Rozbicki, Ndege 2012: 1). Takie przyjęcie wymaga przede wszystkim umiejętności rozumienia i dotarcia do siatki znaczeń Innego/Obcego. Nieodzowną reakcją wobec obcości może być wykluczenie, odrzucenie, często chociażby po to, aby skonstruować własną tożsamość. Takie właśnie wrażenie sprawiają niektóre oparte na domestykacji opisy Pilsztynowej. Salomea, która lubuje się w hierarchiach, dla podkreślenia rangi wymienianych dygnitarzy porównała zarówno kazaskera (najwyższego sędziego muzułmańskiego) z papieżem (Pilsztynowa 1957: 223), jak i muftiego, co to według niej „nie równając, jak u nas ojciec święty" (Pilsztynowa 1957: 229). Zaś przy opisie muzułmańskich zwyczajów, czyli językiem Pilsztynowej – „sekty tureckiej", wspomniała o „dżamii to jest kościele". Gdy wymieniała obowiązkowe modlitwy, wówczas trzecią modlitwę w ciągu dnia „kindyja" (*ikindi*) określiła jako nieszporną (Pilsztynowa 1957: 248).

Aby oddać przepych, jaki towarzyszył szenlikowi[172], festiwalowi wszelkich sztuk i umiejętności, urządzonemu na okoliczność narodzin sułtańskiej córki,

[171] O działalności dziewiętnastowiecznych emigrantów w Imperium patrz s. 204.

[172] Szenlik, (tur. *şenlik*, od şen – radość), oznacza radosny festiwal, organizowany z okazji ważnych wydarzeń w imperium, jak ślub czy obrzezanie członków dynastii lub obchody zwycięstwa militarnego.

zachwycona widokami przywołuje swojski obraz „jak u nas ołtarze na Boże Ciało ubierają" (Pilsztynowa 1957: 223). Zaś gdy wymienia liczne podarki, jakie narzeczony szambelan przesłał córce sułtanki Ajszy, Efendi Hanum, wspomina o trepkach z aloesowego drzewa i, aby przybliżyć ich wygląd, dopisuje: „jak u nas ojcowie bernardyni chodzą" (Pilsztynowa 1957: 231). W ten sposób bohaterka udomawiając „obcość", oswaja ją, aby samej poczuć się bezpiecznie (Dominik, Roszak 2017: 17). Przyjęcie Innego bez domestykacji wymaga wzniesienia się ponad własny, niezakwestionowany system referencji i styl życia (Rozbicki, Ndege 2012: 1). Dlatego warto przyjrzeć się, jak z tym zadaniem radziła sobie inna dama, także znajdująca się tymczasowo w Stambule i równie, choć inaczej, ciekawa „obcego". Lady Mary Montagu, z racji swojego wykształcenia i pozycji, mogła bardziej uczonym językiem odczytać matrycę znaczeń kultury tureckiej. Pisząc o religii zauważała, że przedstawiciele osmańskiej arystokracji są w większości całkowitymi deistami w przeciwieństwie do niższych klas. W liście z Edirne angielska dama pisała o sekrecie religijnego podejścia efendich, nazywając je w pełni deistycznym. I jak pisze, ta perspektywa jest zarezerwowana tylko dla wyższej klasy i trzymana z dala od ludu, „który jest zabawiany tysiącem przeróżnych poglądów zależnych od odmiennych interesów ich kaznodziejów" (Montagu 1994: 62).

Model kobiecości

Salomea z Rusieckich Pilsztynowa nie przystawała do powszechnego jeszcze w oświeceniu modelu polskiej żony, gdyż nie wpasowywała się w charakterystykę, którą podaje Bystroń, bowiem cnotliwa, skromna, gospodarna, „ochędożna" i milcząca przy mężu nie była (Bystroń 1994: 121). Ale już we wczesnym baroku mamy do czynienia z dwiema liniami ewolucji modelu, w tym jedna miała wydźwięk zdecydowanie antyfeministyczny i polegała na diabolizacji kobiety poprzez przypisywanie jej roli w czarach. Była to strategia sprawowania kontroli nad seksualnością kobiety, postrzeganej jako źródło pokus, zwłaszcza przydatna w dobie epidemii, np. kiły (Kuchowicz 1990: 9). Wspomnianej diabolizacji nie ulegała szlachcianka, lecz plebejka (Kuchowicz 1990: 15) i może dlatego Pilsztynowa za swoje znachorskie praktyki nie była uznawana za diaboliczną czarownicę.

Na sarmackiej wyobraźni ikonograficznej zaważyła także polska religijność maryjna. Zgodnie z ważnym spostrzeżeniem Bożeny Popiołek, patriarchalny model sarmacki z czasem nabył charakterystycznego rysu inspirowanego kultem maryjnym polskiego katolicyzmu i w tym ujęciu kobieta była szanowana, zyskując rangę życiowego kompana. Taki wizerunek nie był pozbawiony czynnika emancypacyjnego, a ten wiele zawdzięcza myśli protestanckiej (Popiołek 2003: 185, 190). Gdzieś na obrzeżach tego modelu pojawia się nieprzystający do Pilsztynowej obraz sarmackiej *hic mulier* – herod -baby (Ożarska 2016: 141–156), kobiety, która przejmuje ster gospodarstwa

w swoje ręce. To potwierdza spostrzeżenie Kuchowicza, że w porównaniu z ówczesną Europą, kobiety w Polsce dysponowały znaczne większą swobodą działania niż w Anglii, Niemczech czy Hiszpanii (Kuchowicz 1990: 10–11).

Jeśli chodzi o rodzinność naszej bohaterki, to nie ma wątpliwości, że Pilsztynowa nie przywiązywała do niej większej wagi – ani do rodziny, z której wyszła, ani do tej, którą sama założyła, ani też do rodzinnych, nowogródzkich stron. Jedynym tradycyjnym punktem jej światopoglądu było przekonanie o wyjątkowości katolicyzmu, co ewentualnie można tłumaczyć żarliwością neofitki, jeśli za słuszny trop przyjmiemy jej domniemane żydowskie pochodzenie.

Pani Salomea była silnie przywiązana do swojej niezależności osobistej i finansowej. W polskich warunkach nie miała szansy na swobodne wyrażanie swoich priorytetów zawodowych. Aktywność w majątku, przy gospodarstwie białogłowy, jejmości, dobrodziejki czy pani – przywołując konwencjonalną leksykę tego okresu – tak, to mieściło się jeszcze w ówczesnej mentalności, ale kariera medyczna raczej nie. Joanna Partyka podkreśla, że Pilsztynowa będąc w Rzeczypospolitej „inną", w Turcji była „obca": „Kategorie inności i obcości nie podlegają tym samym kategoriom wartościowania. Dlatego łatwiej było ją zaakceptować jako obcą niewiastę, ale także jako kobietę wykonującą męski zawód" (Partyka J. 1998: 162). Salomea dźwigała status „innej", ale musiało jej to bardzo ciążyć, skoro zdecydowała się ostatecznie na wyjazd do Imperium, gdzie będąc „obcą", gdy tylko przekraczała granice osmańskiego terytorium, zmieniała swój status społeczny i towarzyski i przechodziła społeczną transgresję. Ze względu na swoją wiarę, finansową niezależność i życie zawodowe, jak i na dynamiczną sytuację rodzinną, na gruncie tureckim była gościem. Nie będąc poddaną sułtana, lecz wolną chrześcijanką, a potem „podstarzałą" wdową, czy używając określenia Leslie Peirce – *postsexual woman*, tym bardziej czuła się szanowana i zawodowo spełniona.

Przypomnijmy, że szans na regularne, uniwersyteckie, medyczne wykształcenie w czasach, w których przyszło jej żyć, najzwyczajniej nie miała. Przyuczyła się zawodu przy mężu Jakubie Halpirze, któremu należy się pochwała za to, że swojej młodziutkiej żonie dał taką szansę. Potem już jako szesnastoletnia wdowa „terminowała" u włoskiego lekarza. Kiedy mieszkała w Rzeczypospolitej, poszerzyła swoją działalność o handel bakaliami z Mołdawią, a także w 1748 roku prowadziła aptekę w Przemyślu[173].

---

[173] Aptek było stosunkowo dużo, wyłącznie w większych miastach. Aptekarze trudnili się nie tylko sprzedażą lekarstw, lecz stanowili sporą konkurencję dla kupców, zwłaszcza korzennych. Nazywani byli *pharmacopola* lub *aromatarius* – sprzedawca korzennych przypraw, mirry, kadzidła, pieprzu, cynamonu, liści bobkowych, a przede wszystkim cukru trzcinowego, ale też wódek rozmaitych, leczniczych i niekoniecznie. Na piernik i wódeczkę chadzało się do apteki od średniowiecza do XIX wieku. Do końca osiemnastego wieku, kiedy zwiększyła się kontrola sanitarna, lekarstwa sprzedawali poza aptekarzami także i cyrulicy. Były też apteki zakonne oraz wędrowni kupcy, zwani olejkarzami lub też Węgrami. Bystroń 1994: 423–444.

Przypatrzmy się, jakie możliwości emancypacyjne miała Pilsztynowa, gdyby jej tak nie „nosiło po świecie"?

Gdy w XVIII wieku fala emancypacyjna zalała też i Rzeczpospolitą, wtedy odezwały się głosy postępowych Polek. Do nich należało wyznanie autorki innego pamiętnika, Elżbiety Drużbackiej, która w sposób jawny domagała się równouprawnienia. Wychowana w tradycyjnym środowisku, pobożna z natury, była szczególnym przykładem kobiety swoich czasów: „W Polszczem zrodzona, w Polszcze wychowana./ W wolnym narodzie mnie też wolność dana/ Mieć głos, że i ja na to pozwalam,/ Co mi się nie zda […]" (Bystroń 1994: 129).

Inne spojrzenie w historiografii na postać Pilsztynowej następuje dopiero w drugiej połowie XX wieku i wiąże się to z czasem, gdy w nurcie historii społecznej zaczęto dopuszczać do głosu autobiograficzny subiektywizm źródeł. Wraz z wprowadzeniem terminu egodokument[174], historycy zaczęli doceniać wagę źródeł autobiograficznych. Wówczas odrzucane dotąd teksty z racji nieprzystawalności do zdefiniowanych literackich gatunków i konwencji zyskały na znaczeniu i sięgnięto do głosów dotąd pomijanych, czyli kobiet, wieśniaków i rzemieślników. W Imperium Pilsztynowa nie musiała przestrzegać kodu obyczajowego, którego wymagano od muzułmanek. Dyskutowała z mężczyznami o wierze i obyczajach. „Wolno mnie i z białogłowami, i z mężczyznami gadać, bo i tu teraz, i z waćpanem gadam" (Pilsztynowa 1957: 42). Status kobiety w kontekście funkcjonowania w przestrzeni publicznej w państwie sułtana był dla Salomei przywilejem.

W tym miejscu warto odwołać się do spostrzeżeń Leslie Peirce, która rozwija tematykę kobiecą w kontekście obyczajowości osmańskiej. Badaczka podkreślała tradycję ścisłej kontroli aktywności seksualnej oraz rozrodczości w tradycyjnej kulturze muzułmańskiej. Zauważyła też, że w tak funkcjonującym społeczeństwie bacznej obserwacji podlega także zachowanie mężczyzn. Młodsze męskie pokolenie odpowiadało za swoje „prowadzenie się" nie tylko przed starszymi mężczyznami, ale także przed „starszymi" kobietami. Była to grupa niewiast w wieku menopauzalnym i pomenopauzalnym (*postsexual*), mająca szczególną władzę w strukturze społecznej. Nie stanowiąc zagrożenia dla moralności „wspólnoty", kobiety te cieszyły się męskim szacunkiem i były zwolnione z wielu restrykcji ciążących na kobietach młodszych, izolowanych od mężczyzn z racji swojej aktywnej seksualności (Peirce 2010: IX). Jeśli chodzi o swobodę funkcjonowania w społeczeństwie muzułmańskim jako „obca", pół wieku później podobną do Pilsztynowej pozycję miała lady Hester Stanhope (1776–1839), podróżniczka, pani na górze Dahr Dżun w libańskich górach. Arystokratka, przedstawicielka sfer inteligencji angielskiej, została

---

[174] Termin *ego-document* wprowadził w roku 1958 Jacob Presser, holenderski historyk, pisarz i poeta (J. Presser, *Memoires als geschiedbron*, w: *Winkler Prins Encyclopedie*, t. 8, 1958). Termin ten określa źródła, które dotyczą historii osobistej, są dokumentem osobistym, nie autobiograficznym, ale wyrażają emocje, obawy, nastroje danej postaci historycznej.

wychowana w ideologii wolnomyślicielstwa przez swego ojca – „obywatela Stanhope", zwolennika rewolucji francuskiej. W 1810 roku wyruszyła w podróż do Gibraltaru, na Maltę i do Grecji oraz do Turcji. Po rozbiciu się statku u wybrzeży Rodos, utraciła wszystko i później całe życie nosiła orientalny kostium. Ostatecznie osiadła wśród beduinów i druzów, skłaniając się ku mistycyzmowi. W 1815 roku na zlecenie sułtana osmańskiego prowadziła pierwsze nowoczesne wykopaliska archeologiczne w Ziemi Świętej. Ta ekscentryczna dama nosiła się z męska. Na krótki czas obwołana została nową królową Palmiry na wzór legendarnej królowej Zenobii z III wieku. Nazywana też Melika(h), Królowa Anioł, rządziła niczym orientalny despota, a po wyczerpaniu się majątku, umarła w samotności i nędzy. Swoimi bezkompromisowymi wyborami musiała znosić brak akceptacji ze strony swoich rodaków, a dopiero później stała się wzorem podróżniczki i bohaterką orientalistycznej literatury. Odwiedzana za życia przez europejskich podróżników, w tym emira Rzewuskiego i Lamartine'a, urosła w legendę (Lamartine 1986: 117–133; Bystroń 1930: 105–106).

Inną arystokratką, której kontakty z Orientem sprzyjały rozwojowej emancypacji, była wspomniana już Angielka, lady Mary Wortley Montagu (1689–1762), córka lorda Kingstona, żona Edwarda Wortleya, autorka *Turkish Embassy Letters from Travels to the Ottoman Empire in 1716–1718* (Murphy 1988). Ta wykształcona pisarka i poetka oraz pamflecistka do Imperium Osmańskiego przybyła w 1716 roku jako żona nowo mianowanego ambasadora, wybranego przez partię wigów, aby uczestniczył w pokojowych rozmowach między Imperium Osmańskim a Austrią.

Swój dwuletni pobyt w Konstantynopolu opisała w 52 listach wysłanych do znajomych. Jak na kobietę swoich czasów zdobyła imponujące wykształcenie, o które sama zadbała od najwcześniejszych lat życia. Potrzebę edukacji przekazała swojej córce, a także wnuczkom. Jako nastolatka znała łacinę, pisała, przepadała za samodzielnymi studiami w ojcowskiej bibliotece w Thoresby Hall, miała wyrobiony smak literacki, była świadoma form i konwencji (Murphy 1988: 7–37). Jej opisy kultury orientalnej wprawdzie nie są pozbawione romantycznej egzaltacji, ale w przeciwieństwie do Pilsztynowej zawierają pogłębioną perspektywę. Montagu wiele miejsca poświęciła kobietom, z którymi odwiedzała łaźnię turecką *hammam*, opisała ich stroje i jaszmaki, uważając, że dają one muzułmankom pełną swobodę i anonimowość. Zachwycała się roślinnością Stambułu, zaznaczając, że to właśnie w Stambule, a nie na rodzimych wyspach zrodziła się w niej umiejętność doceniania piękna natury. Po powrocie z Konstantynopola lady Montagu żyła również niekonwencjonalnie. Chociaż Wortleya poślubiła wbrew woli rodziców, to jednak nie była spełniona w małżeńskiej miłości, romansowała. Jej małżeństwo się rozpadło, ale finansowa sytuacja była wciąż stabilna, nigdy nie pozostała „bez sukien" jak Rusiecka-Halpirowa. Brytyjka miała związki z młodszymi mężczyznami, a ze względu na swoje niezależne poglądy zyskała opinię

prekursorki feminizmu. Do jej licznych przyjaciół z kręgów literackich zaliczał się także ceniący jej talent lord Byron. Zarówno losy, jak i działalność literacka różnią angielską lady od pochodzącej z szaraczkowej szlachty polskiej Pilsztynowej, dzieli je nie tylko status społeczny, ale i miejsce pochodzenia, geograficznie i mentalnie. Mimo tych różnic obie kobiety charakteryzuje rys transgresyjny. Warunkami do procesu transgresji u Pilsztynowej była mobilność, stan permanentnej podróży i dwujęzyczność. Wprawdzie rodzimy świat potraktował jej transgresywny potencjał jako zagrożenie i niebezpieczeństwo, ale na szczęście odnalazła spełnienie poza jego granicami. Lady Montagu także z racji obycia i wykształcenia miała podstawy otwarcia się na Innego. Aby poznać nową kulturę, uczyła się języka tureckiego, jednak w porównaniu z Salomeą z oczywistych względów robiła to bardziej metodologicznie, akademicko. Obie panie podróżowały, bo to lubiły, były ciekawymi i wnikliwymi obserwatorkami kultury, w której się znalazły, a swoje obserwacje przekładały na dostępne sobie obrazy, uwarunkowane wykształceniem i horyzontami myślowymi. Różniący je status społeczny paradoksalnie nie zawsze okazywał się atutem. W sferze mobilności kobiety w XVIII wieku Pilsztynowa może zdziałać o wiele więcej, niż mieszkająca w pałacu w dzielnicy Pera i otoczona służbą angielska ambasadorowa. Salomea, jak sama wspomniała, mieszkała w bardziej muzułmańskiej dzielnicy, w Ejupie (tur. Eyüp), jednak bywała w modnych europejskich rejonach miasta. Harmonogram dnia angielskiej arystokratki składał się z zajęć natury intelektualnej oraz rozrywkowej. Jak pisała w 1717 roku w liście do Alexandra Pope'a, czas spędzała następująco: „w poniedziałki – polowanie na kuropatwy, we wtorek – lektura po angielsku, w środę – nauka tureckiego, w czwartek – lektura literatury klasycznej, piątek – na pisaniu, w sobotę – na szyciu, w niedzielę – wizyty i słuchanie muzyki (Murphy 1988: 150).

Jednakże Pilsztynowa, pochodząca z niższej klasy społecznej, pozbawiona wolnomyślicielskiego wykształcenia i męża dyplomaty, obficiej korzystała z możliwości Stambułu, doskonale też pamięta, jak skutecznie w warunkach osmańskich działa zasada protekcji, *intisab*.

> [...] w Galacie i na Perze, gdzie najwięcej dla nabożeństwa jest siedem kościołów rzymskich katolickich, potem i dla rozrywki poznania się z niektórymi ludźmi, jako to bywałam u posła niemieckiego, u posła czyli rezydenta moskiewskiego, u imć pana Hypsza, konsyliarza natenczas j.k.m. pana naszego miłościwego zaszczyconego, u tłumaczów poselskich, kupców, u których bardzo często bywałam na obiadach i od tychże j.w. posłów byłam j.w. posłowi naszemu rekomendowana, gdyż koligacji tego domu miałam niegdyś honor służyć niekiedyś w Polsce [...] (Pilsztynowa 1957: 236).

Obie panie cenią sobie wolność, chcą same decydować o swoim życiu. Z tym, że wolność społeczno-obyczajowa i ekonomiczna dla Salomei dostępna jest na obszarze Imperium, nie w Rzeczypospolitej, podczas gdy dla lady

Montagu w całej Europie Zachodniej, o czym wiemy z jej dalszych losów, gdy w towarzystwie swojego młodszego kochanka, pisarza i krytyka Francesca Algarottiego (1712–1764) mieszkała w Italii. Angielska arystokratka, obserwując haremy i łaźnie, jest zaskoczona, że nagość zrównuje klasy. W swym opisie mierzy swobodnie roznegliżowane Turczynki damskim spojrzeniem (ang. *female gaze*). W swojej projekcji obraz hammamu przywołała miarą męskiego spojrzenia (ang. *male gaze*). Wyrażała życzenie przyprowadzenia za „zasłonę", do wewnętrznego sanktuarium Turczynek, znanego sobie malarza Charlesa Jervasa (Mr. Gervase), jakby chciała przywłaszczyć sobie jego spojrzenie i tym zapośredniczonym męskim okiem czynić obserwacje (List Lady Mary to Lady-, 1 April 1717, cyt. za Murphy 1988: 97). Z feministycznym zacięciem wielokrotnie podkreślała, że to Turczynki mają więcej wolności niż Angielki. Jednocześnie kontestowała mit kobiety orientalnej obecny w myśli, literaturze i malarstwie orientalistycznym jako stłamszonej, ale zarazem zmysłowej i pełnej hedonizmu niewolnicy, zdominowanej przez swego pana mężczyznę, orientalnego despotę (Melman 1992: 91–92).

> Co się zaś tyczy ich moralności lub tak zwanego prowadzenia się, mogę powiedzieć niczym Arlekin, że ['tis just as ,tis with you] to jest tak, jak i u ciebie. Tureckie damy nie grzeszą wcale mniej dlatego, że nie są chrześcijankami. Teraz, kiedy trochę poznałam ich sposoby, nie mogę się powstrzymać przed podziwianiem ich wzorcowej dyskrecji lub wyjątkowej głupoty tych wszystkich pisarzy, którzy o nich wspominali. Tak łatwo jest dostrzec, że mają więcej wolności niż my (Murphy 1988: 111).

W swoich komentarzach Montagu rozprawia się z metaforą zasłony, jednym z symboli najbardziej zakorzenionym w Europie, świadczącym o przypisywaniu zacofania i opresyjności Orientowi.

> Dlatego ta stała maskarada daje im pełną wolność podążania za ich skłonnościami bez niebezpieczeństwa odkrycia. Można z łatwością wyobrazić sobie, jak niewiele musi być wiernych żon w kraju, w którym nie muszą się obawiać niedyskrecji swoich kochanków [...], ani także znosić gniew swoich mężów. Te kobiety są bogate, dzierżą wszystkie pieniądze we własnych dłoniach i zabierają je ze sobą na mocy rozwodu, jeszcze z dodatkiem, do wypłacenia, którego on jest zobowiązany. Postrzegam tureckie kobiety jako jedynych wolnych ludzi w całym Imperium. Nawet Rada Sułtańska darzy je wielkim szacunkiem, a także sam sułtan [Grand Signor], kiedy dochodzi do egzekucji Paszy [Bassa], nikt nie odbiera przywilejów jego haremowi (lub kobiecej części komnat), który pozostaje całkowicie nienaruszony do dyspozycji wdowy. One są królowymi swoich niewolnic, na które ich mężowie nie mają prawa spoglądać, wyjątek stanowią stare kobiety lub te, które one dla nich wybiorą [...]. (Murphy 1988: 111–12).

Montagu prezentuje kobiecą zasłonę jako źródło wolności i metodę na nieskrępowaną obecność publiczną. Praktyczne korzyści z użycia zasłony rozważa chociażby w kategorii swobody poruszania się z zamiarem odbycia

pozamałżeńskich miłosnych schadzek. „Przebranie w zasłonę" w jej interpretacji jest także ukryciem klasowego oznaczenia i czyni panią i jej niewolnicę na ulicy nie do odróżnienia (Murphy 1988: 111). Tak rozumiana przez lady Montagu wymarzona wolność, to także możliwość przekroczenia ograniczeń wynikających z podziałów klasowych, szansa na podróżowanie w sposób nieskrępowany reżimem norm i kodów moralności, które kobiecie narzuca społeczeństwo i zależność ekonomiczna. Sytuacja kąpieli i zrzucenie zasłony to okoliczności jeszcze bardziej równające klasy. Montagu, baczna obserwatorka, zauważyła jednak, że granice społeczne ponownie się pojawiają wraz ze wspomnieniem władzy, jaką posiada zamożna Turczynka nad swoimi niewolnicami (Murphy1988: 111–112). Tym samym opiewaną wolność przedstawiła jako przywilej kobiet klasy wyższej i umieściła cały porządek klasowy w nieoznaczonym świecie kobiecym. Jej uwadze nie umknęły także sprawy majątkowe. Z podziwem opisała niezależność finansową bogatych Turczynek, którą legitymizuje muzułmańskie prawo regulujące sprawy rodzinne. Jej zdaniem jest bardziej liberalne niż w Wielkiej Brytanii. Zauważa, że kontrakt małżeński daje więcej korzyści kobiecie tureckiej niż angielskiej.

Tak skonstruowana przez Montagu wolność tureckiej kobiety jest oparta na jej fizycznej mobilności, zabezpieczeniu ekonomicznym w ramach szariatu, aż wreszcie na kompletnej kontroli sfery domowej. Bogata Turczynka nie tylko jest panią swoich niewolnic i niewolników, ale ma także swoje własne terytorium, którym jest harem. W ten sposób nienaruszalny fizycznie „fraucymer", posługując się określeniem Pilsztynowej, jawi się jako przejaw autonomii kobiecej i kontroli nad przestrzenią, a nie jako „zniewolenie" kobiet, które widziała Pilsztynowa.

Lady Montagu pozwala sobie na feministyczne refleksje w lekko pretensjonalnym stylu, w którym daje się odczuć poczucie wyższości klasy uprzywilejowanej, podczas gdy Pilsztynowa, operująca językiem stylistycznie prostszym, niekiedy niezgrabnie stylizowanym, nie podejmuje próby nowego zdefiniowania swojej pozycji jako kobiety, czy to w społeczeństwie polskim, czy tureckim (Ożarska 2016: 155). Co więcej, pomimo swej niezaprzeczalnej zaradności, odwołuje się do klasycznego obrazu kobiety i często uderza w ton ofiary, słabej płci pozbawionej opieki, zmuszonej odwołać się do Boskiej opatrzności (Pilsztynowa 1957: 63).

Opisy przestrzeni kobiecej w wydaniu Pilsztynowej, jak i bardziej pogłębiona międzykulturowa perspektywa w obserwacjach lady Montagu, są cennym źródłem wiedzy na temat osmańskiego haremu, do którego obie miały dostęp, jedna jako lekarka, druga – żona dyplomaty. Tym samym memuary Polki i listy Brytyjki stanowią ważne świadectwo życia osmańskich kobiet z klasy wyższej w XVIII wieku.

Podróżniczka

Jeszcze w 1607 roku pisano, że kobiety „dają się łatwo zwieść i ugłaskać, gdyż nie mają *communem sensum* [zdrowego rozsądku], *simiae* [małpy] są, we Włoszech i inszych cudzych krajach nie bywały" (Kuchowicz 1990: 12; za: Charewiczowa 1938: 15). Przez długi czas podróżowanie stanowiło domenę mężczyzny, było przejawem męskiej ekspansji, zmienności, podczas gdy kobiecie przypisane było lustro, dom, niezmienność, a więc intymność. Obowiązywała klasyczna antynomia bytu „ku metamorfozie" i bytu „zadomowionego" (Majchrowski 1982: 477). Rzadko zdarzały się kobiety pielgrzymujące przy mężu do Ziemi Świętej. Z końcem XVI wieku na pielgrzymkę pojechała Dorota Siekierzecka, a w XVII wieku w *Navis peregrinorum* figuruje Agnes Wolska towarzysząca mężowi, w kilka lat później Anna Teresa Rutkowska z Łucka. Jak słusznie zauważa Joanna Partyka, na przełomie baroku i oświecenia dla niejednej tradycyjnej kobiety, przywiązanej do ogniska domowego, jedyną podróżą bywał „wyjazd do kościoła" (Partyka 1998: 159).

W kwestii wojaży wiek XVIII, czasy Pilsztynowej i lady Mary Montagu, to epoka podróżomanii i coraz częstszych wypraw „dam modnych" w ramach klasycznej koncepcji *Grand Tour.* Jednak peregrynacje pani Salomei nie przypominają wielkiego podróżowania po Europie po wiedzę i doświadczenie, która to postawa dominowała wśród polskich arystokratek pod koniec XVIII i w XIX wieku. Jej motywacje bardziej pasują do tych, które zostały scharakteryzowane przez Magdalenę Partykę jako „przedsięwzięcie subiektywne, wybór jednostki i element życiowej przyjemności" (Partyka M. 2014: 112).

Nowatorstwo Pilsztynowej polega także na wprowadzeniu pierwiastka osobistego, który pozwala określić stosunek podmiotu do opisywanej rzeczywistości i samego siebie. Nie jest to jeszcze dziennik intymny ani sentymentalny, nie żurnal, ani dziennik podróży, a jednocześnie coś więcej niż barokowy diariusz. Pilsztynowa świat opisany „filtruje przez swoją wiedzę, wyobraźnię i system wartości i przedstawia w perspektywie indywidualnej aksjologii" (Partyka M. 2014: 129).

Nie mieszcząc się w kategorii „damy modnej", była jednocześnie jedną z tych energicznych kobiet, które Jean-Etienne Guettard (1715–1786), lekarz francuskiego ambasadora w Polsce, przedstawił jako damy, które „turbowały się", przejąwszy w małżeństwie rolę głowy rodziny i bardzo dużo podróżowały, w małej obstawie kilku służących zdolne były przemierzyć całe puszcze, bez względu na rzezimieszków, zimno i śniegi (Manikowska 2008: 42).

Jedyną podróżą Pilsztynowej z gatunku tych, gdy kobieta wyrusza w drogę „u boku" mężczyzny, dominującego nad nią pozycją i majątkiem, była jej pierwsza podróż do Stambułu. Potem już się sama w świat wyprawiała, tylko z niewielką męską eskortą, nic sobie nie robiąc ze społecznych ograniczeń stanu niewieściego. Sama utrzymywała rodzinę, w tym swojego drugiego

i pewnie trzeciego męża. W osmańskiej Turcji spędziła w sumie 12 lat (1732–39, 1741–43, 1757–60). Na przedsięwzięcie o charakterze religijno-turystycznym pozwoliła sobie dopiero pod koniec pisania memuaru. Wówczas odkryła plany nowej podróży, wyprawy do Egiptu i Jerozolimy.

> I umyśliłam pojechać do Egiptu morzem dla rozrywki i przypatrzenia się, bo mnie lżej życie moje kontynuować w obcym kraju i bardzo odległym, niźli od swoich być ukrzywdzoną, a powróciwszy z Egiptu miałam wolę za pomocą P. Boga być w Jerozolimie (Pilsztynowa 1957: 240).

O swoich wcześniejszych zagranicznych wojażach do Stambułu, Sankt Petersburga, Wiednia, Kijowa, Wrocławia i innych pomniejszych miejscowości Pilsztynowa opowiedziała w pierwszych czterech rozdziałach swoich zapisków. Autorka łatwo adaptowała się do nowych warunków, a jej zainteresowanie światem przekraczało chęć zobaczenia tylko miejsc świętych, co się zdarzało wśród wielu osiemnastowiecznych pielgrzymów. Doceniła muzułmańską architekturę Stambułu, ład Sankt Petersburga i opisała zwykłych ludzi, ich horyzonty, wiarę i obyczaje.

Charakterystycznym było to, że jej widzeniu świata brakowało wrażliwości na piękno natury. Zachwyt nad krajobrazem i przyrodą mijanych miejsc nie zajmował jej tak bardzo, jak podziw dla przepychu i bogactw, które jej najwyraźniej imponowały. W miejscu, gdzie „modne damy” tropiły dziedzictwo antyku, opisywały mityczne cuda, ona skrupulatnie zapisała otrzymane podarki i zapłaty za swoje medyczne usługi. Szczególny zachwyt budził u niej świat luksusowych przedmiotów.

> Dość widziałam bogactw i w pałacach pokoje ozdobne [w] Wiedniu cesarskim, jakem tam była przez dwa lata, lub w Petersburgu u najjaśniejszej carowej jmci także przez dwa lata, ale u Aisze Sułtany[175], cesarskiej siostry w Stambule na Tejreku[176] przewyższa nad inne. Ten pałac jest na wysokim miejscu, że cały Stambuł i morze jak na dłoni widać, tu zaś jest bardzo obszerny i we trzy piętra. Na dolnym piętrze mieszkają niewolnice i kastratowie, a w średnim sama z fraucymerem swoim, a na górze córka jej[177] w piętnastym roku, która córka była zaręczona za jednego dworzanina cesarskiego. U tej córki samej czterysta dusz na posłudze, jako to niewolnicy kastraci, śpiewaczki, bandurzyści[178] i karliki[179], i do zabaw różnych umiejętne białogłowy i dziewczęta (Pilsztynowa 1957: 230–231).

---

[175] Ajsza (Ayşe) Sultan (1715/1719–1775), córka Ahmeda III, siostra sułtana Mustafy III, zwana także Küçük Ayşe Sultan (Mała Sułtanka Ajsza) dla odróżnienia od córki Mustafy II.

[176] Sułtanka Ajsza od swego brata otrzymała willę na Bahariye i pałac Rami Paşa Sarayı; za: Uluçay, *Padisahların Kadınları ve Kızları*, Ankara: Ötüken Neşriyat, 2011: 136.

[177] Pilsztynowa nazywa córkę sułtanki Ajszy Efendi Hanum, w rzeczywistości nazywała się Rukije Hanım.

[178] Bandurzyści – muzycy, tanburzyści – muzycy grający na tanburze (tur. *tanbur*).

[179] Karliki – karły. Pod koniec XVI wieku coraz większą popularność w pałacu zdobywali niemi (pers. *bîzebân*) i karły, stając się najważniejszymi towarzyszami codziennego życia

Pilsztynowa opisała całą listę prezentów, które narzeczony dworzanin wręczył córce sułtanki Efendi Hanum, „w tym zegarki, szczerozłote pudełka" (Pilsztynowa 1957: 231). Orientalny przepych jej imponował, nieustannie zachwycał:

> Byłam u dworu najmłodszej siostry cesarskiej [...] Asma Sułtan [Esma Sultan][180]. Ta jest za mężem Munsuł Ułłu Paszą [Muhsinzade[181] Mehmet Pasza][182] i ta się u mnie kurowała, i także ma pałac nad morzem w Stambule niedaleko Arnaut Kioju [Arnavut Köyü, Albańska Wioska][183]), wspaniały bardzo, bogato umeblowany, w liczbie czterystu białygłów do usług, także kastratów [eunuchów] Harapów [Arabów] czterdziestu i karlików kilku, i wielka gmina bostandzyjów [tur. *botancı*, sułtański gwardzista], czuhadarów [tur. *çuhadar,* lokaj[184]] za furtą na ich usługach (Pilsztynowa 1957: 232).

Opływające w dobra zamożne sułtanki miały inne ograniczenia, nie miały takiej swobody jak pani „doktórka". O przeszkodach związanych z opuszczaniem murów seraju wiemy z bogatej literatury źródłowej. A jak w tym czasie podróżowały zwykłe mieszkanki Imperium Osmańskiego? XVIII wiek to trudny czas i dla państwa, i dla społeczeństwa. Powstało wówczas wiele restrykcyjnych dekretów ograniczających m.in stroje czy migracje. Okres ten obfitował też w rewolty i działania militarne, jak powstanie Patrony Halila (1730), wojny z Rosją, Austrią i Persją, z Wenecją o Peloponez. W Stambule wybuchały dotkliwe klęski żywiołowe: pożary (1718, 1750, 1756, 1782, 1787) i epidemie, z tych najstraszniejsze były te w 1719 i 1770, które pochłonęły 150 tysięcy ofiar (McGowan w Inalcık, Quataert, 2008: 561). Towarzyszyły temu gospodarcze napięcia, trudności w egzekwowaniu prawa i gospodarcza zapaść. Wiele kobiet migrowało do miast dla lepszych warunków bytowych, pojedynczo lub całymi rodzinami. Dlatego w 1755 roku na władze miejskie nałożono obowiązek zakazywania migracji pojedynczych poddanych, mężczyzn i kobiet, do miast jak Stambuł i Edirne. Nie obejmował on podróżowania z ważnych powodów – leczenie, transakcje handlowe, odwiedziny krewnych. Zwłaszcza kobiety musiały starać się o zgodę oficjalnych

---

padyszacha. W owym czasie byli obecni nie tylko w dużych pałacach, ale także na dworach możnych. Karły i niemowy na osmańskich dworze pełnili nie tylko rolę błaznów i szarlatanów, ale byli także najbliższą służbą władcy.

[180] Esma Sultan (1726–1788), nazywana Büyük Esma Sultan. Miała wysoką pozycję i przysługiwał jej dochód z licznych prebend.

[181] Pilsztynowa podała imię Muhsun Ułłu z turecką końcówką -oğlu, w wersji fonetycznej zapisanej jako „ułłu", zaś końcówka -zade (Muhsinzâde) jest pochodzenia perskiego i ma to samo znaczenie, czyli „syn", w tym wypadku syn Muhsina.

[182] Muhsinzade Mehmet Paşa (zmarł w 1774 r.), dwukrotny wezyr za czasów sułtana Mustafy III (w latach 1765–1768 i 1771–1774), gubernator Bośni, na polecenie sułtana musiał tłumić miejscowe rebelie. Został ożeniony z sułtanką Esmą w 1758 r. w pałacu w Kadırga, obok dzielnicy Fatih w Stambule.

[183] Osada na europejskim brzegu Bosforu.

[184] Çuhadar – służący zajmujący się garderobą sułtańską i najwyższych rangą dygnitarzy.

władz na podróżowanie, odwiedzanie rodziny lub prowadzenie swoich interesów w dużych miastach (Zarinebaf-Shahr 2001: 143). Czasy charakteryzowały też zaostrzone zasady moralności, które dotyczyły zwłaszcza muzułmanek.

Pilszynowa podróżowała swobodnie, a wolność to motywacja i jednocześnie atrybut podróżowania, „napędzający" do dalszej ekspansji. Jednak podróżnicy zwykli wracać do bezpiecznej przestrzeni, jaką jest ojczyzna. Salomea odnajdowała ją właściwie w różnych miejscach: w Ruszczuku, a potem w Kijowie, w Stambule.

Chemperek jest zdania, że nomadyzm Pilsztynowej mógł być także wynikiem konieczności przepracowania braku swojego miejsca, a więc potrzebą poszukiwania czegoś na wzór ojczyzny mentalnej, którą Chemperek za Czermińską nazywa „drugą ojczyzną" lub „miejscem przesuniętym" (Czermińska 2011: 195–197, Chemperek 2016: 94).

Dla Salomei przestrzenią mentalnie bezpieczną była najwyraźniej przestrzeń międzyludzka, taka, gdzie szanowano jej odmienność jako kobiety, która zamiast dbać o gniazdo rodzinne wybrała uprawianie zawodu i tym zyskała społeczny szacunek. Prawdopodobnie jak w przypadku wielu osób, które przeszły transgresje, jej potencjał ujawnił się właśnie w tej nowej, „oswajanej" przestrzeni. Dla oswojenia symbolicznego wymiaru kultury muzułmańskiej posługuje się domestykacją obserwowanych zjawisk. Widzimy to wyraźnie w porównaniach zjawisk związanych z islamem poprzez szukanie ich odpowiedników w zwyczajach chrześcijańskich, w rodzimej kulturze. W duchu nietypowym dla antyosmańskich turcyków prowadziła jakby spontaniczne, amatorskie „studia komparatystyczne o charakterze religioznawczym". Chemperek zauważa, że potrafi też przyjąć perspektywę umiarkowanego relatywizmu kulturowego, który da się wyczuć, gdy czytamy jej opisy relacji w haremie (Chemperek 2016: 01). Autorka wykazuje w nich zrozumienie dla mentalnych różnic kobiet tam mieszkających.

Pilsztynowa świetnie się czuła wśród tureckich kulinariów i zwyczajów domowych. Wiemy, że była amatorką picia kawy, a raz pozbawiona jej w gościnie u pana Bekierskiego, komendanta kamienieckiego, pozwoliła sobie nawet na otwarte słowa skargi:

> Prosiłam o garstkę kawy i o kawałek cukru […], ależ mnie kazał odpowiedzieć, żebym sobie już wyperswadowała kawę pijać. Ach mój Boże, jak mnie ten świat ucisnął był i złota wolność polska (Pilsztynowa 1957: 193).

Przyglądając się temu, jak często się przemieszczała, domyślamy się, że tzw. fizyczne oswajanie miejsca nie było dla niej ważne. Wszędzie była tymczasowo, gromadziła majątek, „profitowała", zawierała intratne znajomości i jechała dalej. Po drodze rodziła dzieci. Nawet zaawansowana ciąża nie powstrzymywała jej przed wyprawą. W pewnym sensie Pilsztynowa stanowi

przykład osiemnastowiecznej „emigrantki zarobkowej". Można uznać, że niekonwencjonalny casus polskiej podróżniczki po Imperium stał się wzorcem praktycznym. W roku 1787 dochodzi do eskapady innych dziewięciu polskich arystokratek, którym przewodziła Urszula z Zamoyskich Mniszchowa, żona Michała Mniszcha, marszałka wielkiego koronnego. Obok Mniszchowej wśród turystek udających się do Imperium była urodzona w Bursie i mieszkająca niegdyś w Stambule, w dzielnicy Fener, okryta sławą pięknej kurtyzany Greczynka Zofia *primo voto* Witte, późniejsza żona Stanisława Szczęsnego Potockiego (1751–1805). Jej wyprawa miała charakter nie tylko rodzinny, w celu odwiedzin schorowanej matki, ale też turystyczny i prawdopodobnie dyplomatyczny (Reychman 1964: 170). W tej ekscentrycznej wycieczce do Konstantynopola i na Wyspy Jońskie brało udział około trzydziestu osób, w tym dziewięć dam. Zastanawiającym jest fakt, że wyprawa ta, przerwana wybuchem wojny turecko-rosyjskiej i epidemią cholery, nie zaowocowała powstaniem jakiegoś podróżniczego dzieła (Łojek 1982: 112–129). Gwiazda tej eskapady, Zofia Wittowa, później Potocka, chociaż była kolejną zaradną kobietą z epoki XVIII wieku i doskonale poruszała się w trzech kulturach: osmańskiej, stambulsko-lewantyńskiej i polskiej przełomu baroku i oświecenia, swej przedsiębiorczości nie opierała na niezależności ekonomicznej, budowanej własną pracą zawodową, lecz na intratnych romansach, zasłynąwszy przy tym licznymi skandalami. „Echa" zaś tych afer jak najbardziej mieszczą się w ramach wspomnianej już wiedzy na temat moralności polskiej arystokracji w XVIII wieku.

Pani Halpirowa, a później Pilsztynowa, swych podróży nie odbywała w celach tylko edukacyjnych, turystycznych czy rekreacyjnych, lecz edukacyjno-utylitarnych, jak przystało na osobę praktyczną. Miała wprawdzie niespokojną naturę wędrowca, ale motywem jej podróżowania nie było śledzenie śladów kultury antycznej czy architektury europejskich stolic. Musiała jednak wiedzieć o nośności literatury podróżniczej i istnieniu tego gatunku, stylizując, z mniejszym lub większym sukcesem, swój memuar.

Najwyraźniej Pilsztynowa czuła się spełniona dopiero w kulturze pochodzącej z własnego wyboru. Tym bardziej gorzkie staje się jej rozczarowanie kulturą polską, rodzimą, jednocześnie ten gorzki ton motywuje ją do pisania: „Chcę w tej książce mojej wyrazić proceder życia mego i cierpienie. Krzywdy, wzgardy od mężów, dzieci i bliźnich, i sług moich – te mnie wygnały z ojczyzny mojej i milej mnie tu żyć na pustyni i w spokoju, przy chwale Boskiej, niźli w Polsce" – pisze w przedmowie do czytelnika (Pilsztynowa 1957: 35). Za sprawą tego właśnie rozczarowania Pilsztynowa nie wróciła do Rzeczypospolitej: „I czy mam się po co do Polski wracać [...]. Chyba na to, żeby mnie znowu z ostatniego, uchowaj Boże, obdarli" (Pilsztynowa 1957: 239).

Literatka

Pilsztynowa była jedną z pierwszych kobiet podróżniczek, które spisały swoje podróże. Głoszona już od XVI wieku pochwała podróżowania podkreślała edukacyjny charakter peregrynacji. Ten głód poznania nie był obcy i pani Reginie, która pozostawiła utwór unikalny jak na czasy saskie, kiedy to spod kobiecych piór więcej powstawało raptularzy, zapisków domowych, kobiecych *silva rerum*[1], skreślanych pomiędzy krzątaniem się po gospodarstwie, a rodzeniem dzieci.

Rozrywkę literacką znajdowano wówczas najczęściej w piśmiennictwie opartym na fikcji literackiej, z pogranicza awantury i sensacji, więc w pewnym sensie wspomnienia Pilsztynowej się w ten model wpisują, ale wątki czerpano najczęściej z utworów włoskich, hiszpańskich czy francuskich. Diariusze traktowano z pewnym lekceważeniem, o czym może świadczyć fragment przedmowy do tłumaczenia *Monarchii tureckiej* Paula Rycauta:

> Boże im odpuść, mało co nam umieją, tylko o powierzchownych rzeczach powiedzieć, o serbetach, koniach, a już to najmędrsi o kościele albo Sofijej meczecie prawić […]. Niewolnicy też, co po wielu latach wychodzą, coż nam inszego, tylko o galerach i morzu, o kajdanach i sucharach prawić (Rycaut 1678:1).

Utwór Pilsztynowej to wprawdzie nie diariusz, lecz memuar pisany ręką kobiety, rzadkość w tamtych czasach. W następnych latach coraz liczniej powstawały podróżnicze pamiętniki kobiet, wśród nich diariusz pani Byszewskiej – *Żurnal podróży do Wilna z roku 1786* Urszuli z Ustrzyckich Tarnowskiej *Wspomnienia damy polskiej z XVIII wieku*, czy sięgający już do XIX wieku pamiętnik Wirydianny Fiszerowej *Dzieje moje własne i osób postronnych. Wiązanka spraw poważnych, ciekawych i błahych*. Jednak w podejściu do samego aktu podróżowania i pisania diariusza przypadek Reginy Pilsztynowej nie znajduje sobie podobnych. Nowatorstwo jej zapisków, idących gatunkowo w stronę dziennika intymnego, polega na organizacji utworu podporządkowanej „sferze doznań autorki" (Dziechcińska 1999: 47–49).

Chociaż wielu krytyków w pamiętniku „doktórki" doszukiwało się niezręczności stylistycznych, fonetycznego zapisu ówczesnej „prowincjonalnej" staropolszczyzny, to nie można jej odmówić talentu narracyjnego i zamiłowania do pisania. Sam już fakt, że Salomea umiała pisać, wyróżniał ją na

---

[1] *Silva rerum* (łac. 'lasy rzeczy'), ulubiona lektura szlachty. „Forma rękopiśmienna popularna zwłaszcza w XVII wieku, polegająca na zbieraniu i odręcznym kopiowaniu różnorodnych utworów. Posiadacz (zbieracz i kopista) silva rerum wpisywał interesujące go utwory w całości lub fragmentach. Były to fragmenty utworów antycznych, barokowych, mowy pogrzebowe, utwory dewocyjne, poezja obyczajowa, często z pogranicza pornografii, pisma polityczne, fragmenty mów sejmowych, traktaty o naprawie Rzeczypospolitej i inne. Motywacją powstawania tego typów utworów była chęć zabicia nudy. Utwory krążyły po »sąsiedzku« i dopisywane były »po sąsiedzku«, gdyż taki był ówczesny tryb życia towarzyskiego" (Tazbir 2002b: 24).

tle kobiet w osiemnastowiecznej Polsce i świadczy o jej intelektualnych potrzebach. Spotykamy liczne przykłady, że szlachcianki ze znaczniejszych domów nawet podpisać się nie umiały. Tę niemiłą tajemnicę zdradzają nam akta sądowe. Jeśli chodzi o magnatki, to tylko pięćdziesiąt procent z nich umiało pisać, a przecież Rusiecka magnatką nie była (Wiśniewska 2013: 457). Co więcej, chociaż nieustannie przebywała w drodze, miała nawyk robienia notatek. Zdarzało jej się wracać ze szczegółami do poprzednich wydarzeń nawet po kilku dniach przerwy.

Porównując twórczość Pilsztynowej do utworów współczesnych jej pisarek, można powołać się na działalność literacką słowiańskiej Safony – Elżbiety z Kowalskich Drużbackiej (1698–1765)[2]. Dzięki aparycji i inteligencji zatrudniano ją na magnackich dworach, np. Sanguszków. Drużbacka była szlachcianką z urodzenia, pracowała, ale nie była w stanie twórczością literacką zarobić na swoje utrzymanie i pod koniec życie znalazła się w tarnowskim zakonie, wciąż pod szczodrą opieką Sanguszkowej. Chociaż wyszła za mąż, nie stała się wystarczająca bogata i jako wdowa była skazana na rolę rezydentki. Status rezydentów na dworach w XVIII wieku był bardzo niski i traktowano ich wręcz jak błaznów, którzy za cenę bezpłatnego wiktu i mieszkania musieli rezygnować z własnej godności (Tazbir 2002a: 174). Wśród różnorodnych form literackich Drużbacka z powodzeniem uprawiała panegiryk, pozbawiony barokowych zwrotów, w których nie była wprawna, gdyż nie uczyła się pisania oracji i listów. Znała Biblię, Żywoty Świętych, mitologię, francuski i *savoir vivre*. Swoją wiedzę zdobyła ucząc się jako panna dworska przy Maryjannie Zofii Sieniawskiej (Wiśniewska 2013: 357–258). Miała mecenasów, pisała wiersze okolicznościowe, zarabiała na siebie piórem, ale nie było jej stać na wydawanie swojej twórczości. Zresztą druk był mało popularny, zbyt drogi, a drukarnie niezbyt liczne (Tazbir 2002b: 26), zwłaszcza że od XVII wieku zmieniły swój charakter i z prywatnych, pracujących na zlecenie, zmieniły się w „korporacyjne", działające przy kościele, uczelni lub dworze magnackim (Tazbir 2002b: 15). Drukarze podlegali też cenzurze, karom grzywny, konfiskacie nakładu. W okresie późnego baroku komunikacja wciąż jest bardziej oparta na żywym słowie oraz rękopisach, wciąż jeszcze bardziej popularna jest poezja i na jej tle język diariusza czy pamiętnika uznawano za zbyt kolokwialny. Wzmożona twórczość pamiętnikarska w okresie oświecenia to reperkusje XVII wieku, okresu burzliwego historycznie, czasu długotrwałych wojen. I tak w okolicach XVIII wieku, jak to podliczył Andrzej Wyczański, w latach 1648–1700 powstało 70 pamiętników, podczas gdy w latach 1700–1763 mniej, bo 55. Współcześnie do 2002 roku doszło do nich jeszcze kilkanaście pozycji (Andrzej Wyczański, *Polska Rzeczą Pospolitą Szlachecką*, Warszawa 1965, s. 384, za Tazbir 2002b: 27).

---

[2] Obie panie nie używały znaków interpunkcyjnych.

Na tle dworskiego wykształcenia Drużbackiej, Rusiecka wypada znacznie gorzej, ale określanie jej mianem „ciemnej baby" to mizoginiczne deprecjonowanie jej ciekawości świata. Zwłaszcza, że niewiele było kobiet piszących w tym okresie. W *Życiu polskim w dawnych wiekach* Władysław Łoziński w 1890 roku ubolewał nad brakiem towarzyskiego obycia Polek. Odpowiedzialnością za ten stan obarczał nadmierną wstydliwość i skromność podyktowaną wychowaniem, a co za tym idzie „brak kontaktów towarzyskich z płcią męską w pierwszej młodości". Stwierdza, że z tego właśnie powodu niemająca żadnej wprawy w kokieterii, rozumianej jako niewinna zalotność, polska kobieta wieków przeszłych posiadała dużo wrodzonej inteligencji, ale bardzo mało umysłowego wykształcenia (Łoziński 1890: 180). Szansę na wykształcenie dawało tzw. oddanie do dworu. A dwory królewskie i tzw. fraucymery miały ograniczona liczbę miejsc i można się tam było dostać tylko za szczególną protekcją. Podobną rolę odgrywał osmański seraj, będący szansą dla kobiet na zdobycie wykształcenia i w wielu przypadkach na znalezienie dobrej partii do zamążpójścia.

Nie sposób także nie zauważyć, że pamiętnik pani Salomei nie ma zacięcia naukowego, które to charakteryzuje *Podróże do Turek i Egiptu* autorstwa Jana Potockiego z 1784 i nie przypomina także Kajetana Chrzanowskiego *Wiadomości o państwie tureckim: przez jednego Polaka w listach do przyjaciela pisanych przesłane*… z roku 1786. Jednak przesadą jest ostentacyjne deprecjonowanie pracy pani Reginy przez historyków.

> Pozostała taką samą niedouczoną, prowincjonalną, wierzącą w mnóstwo przesądów i bałamuctw kobietą czasów saskich jak wiele jej rówieśniczek. Nie nauczyła się dobrze żadnego języka obcego (Reychman 1959: 161).

Cieński i Reychman dyskredytują jej horyzonty, nestor polskiej orientalistyki definiuje jej biegłość w tureczczyźnie jako *kaba Türkçe* ('prostacki turecki'), którym to określeniem nazywano potoczną tureczczyzną w przeciwieństwie do dworskiego, ale niezrozumiałego, elitarnego osmańskiego. A przecież, jak to już było zaznaczone wcześniej, z dzisiejszych badań nad kompetencją językową osmańskich poddanych wiemy, że to właśnie rejestrem niższym posługiwały się wówczas wszystkie grupy etniczno-wyznaniowe Imperium, nazwane później w XIX wieku milletami (Peirce 2010: 76). Pilsztynowa posiadała praktyczną znajomość przynajmniej czterech języków (polskiego, niemieckiego, tureckiego, rosyjskiego), z jej pamiętnika należy wywnioskować, że nie korzystała z usług tłumaczy przy swoich rozlicznych kontaktach z dygnitarzami i cudzoziemcami.

Może z tych samym pobudek, odbierając autorce prawo do nadania własnego tytułu swojemu dziełu, edytorzy wydania pamiętnika z 1957, Roman Pollak i Marian Pełczyński, zmienili oryginalny tytuł, który brzmiał *Echo na świat podane procederu podróży i życia mego awantur* na *Proceder podróży*

i życia mego awantur, co dostrzegł Dariusz Chemperek. Pominięta formuła „echa" była ważna dla charakteru utworu, pozwalała bowiem autorce „na odbicie rzeczywistego głosu, na samodecydowanie o tym, co ma być na świat podane, a co zatajone z własnej biografii" (Chemperek 2016: 187).

Gdyby przyjrzeć się za sugestią Chemperka pamiętnikowi Pilsztynowej z perspektywy geopoetyki, rozumianej w ujęciu twórcy pojęcia geopoetyki, Kennetha White'a, zapiski samozwańczej okulistki należałoby postrzegać jako wynik interakcji pomiędzy „geo", czyli przestrzenią ziemską i topograficzną ukazaną w utworze, a poetyką „poiesis" – „aktem działania twórczego, tworzeniem i wytwarzaniem" (Chemperek 2016: 191). Tak odczytane „echa podróży…" stają się sposobem literackiego przetwarzania doświadczenia przestrzeni, podróży, także jej kulturowych aspektów, które zainicjowały kreacje pisarki. W przypadku Pilsztynowej ważnymi kategoriami z poziomu geopoetyki są takie koncepcje, jak: miejsce w ruchu, transnarodowość, odrzucenie pojęcia tożsamości, pragnienie wejścia w środowisko międzyludzkie (Chemperek 2016: 192). Stąd też rodzi się trudność w ustaleniu miejsca autobiograficznego autorki. W swym pamiętniku sama go nie określiła, gdyż w jego poszukiwaniu wędrowała, a wraz z nią czytelnik. Prawdziwe miejsce jej urodzenia, Litwa, wydaje się być dla niej tematem tabu. Dlaczego? Kontekstu możemy się tylko domyślić. Ojciec Joachim Rusiecki, zubożały szlachcic, wydał córkę w wieku czternastu lat za znacznie starszego luteranina i do tego Niemca[3]. Znając realia epoki, taki mariaż nie mógł być zaszczytem (Chemperek 2016: 193). Po tej nieudanej próbie małżeństwa, będąc już na emigracji, Pilsztynowa wybrała życie w drodze, w podróży jako wędrowna lekarka: „Dość jestem bogata, kiedy żyję po chrześcijańsku, mam co jeść, co pić i w czym chodzić, w czym pojechać i pieniędzy, co potrzeba z profesji co dzień spodziewam się z Opatrzności Boskiej" (Pilsztynowa 1957: 73).

Pilsztynowa nie ograniczała się do Rzeczypospolitej, była ciekawa szerszego świata. Nie będąc, korzystając z określenia White'a, „intelektualną nomadką"[4], mimo wszystko przenikała liczne kultury, gdyż jej wrodzona ciekawość nie pozwalała ograniczać się do jednego kręgu. Czy też podświadomie czuła to, co określił White koncentrowaniem się na jednym aspekcie ludzkiego istnienia i obojętnym odnoszeniem się kultur do pozostałych, co sprawia, że „wszystkie kultury stają się fragmentaryczne" (White 2014: 24).

W przypadku losów Salomei spełnione są dwa transgresyjne komponenty – wolność przemieszczania się i uprawiania zawodu. W swoich odważnych wyborach Pilsztynowa zakwestionowała dotychczasowy sposób myślenia i szukała możliwości ich przekraczania, tym samym doświadczała transgresji

[3] W Polsce mężowie dawali żonie prawo do zachowania swojej religii po poślubieniu mężczyzny innego wyznania, Kuchowicz 1990: 28.

[4] Koncepcja Kennetha White'a na podstawie jego pracy doktorskiej *Le Nomadisme intellectuel*, obronionej w 1979 roku na Sorbonie.

(Foucault 1984), definiowanej przez Foucault jako „nie zanegowanie zakazu, lecz jego przekroczenie i dopełnienie [...]" (Bataille 2007: 68) i tym samym zapewnienie postępu. Jej transgresja miała charakter emancypacyjny. Przekraczała granice geograficzne, ale też obyczajowe swojej płci i klasy.

XIX wiek: Konstanty Borzęcki – przypadkowy bohater transgresji historycznej[5]

Spośród oficerów polskiego pochodzenia, którzy jako muzułmanie weszli do służby tureckiej i przedzierzgnąwszy się w osmańskich paszów porzucili romantyczną ideę sprawy polskiej na Wschodzie, a zajęli się sprawą turecką, na szczególną uwagę, z punktu widzenia modernizacji Imperium „na modłę" zachodnioeuropejską, zasługuje Konstanty Borzęcki (1826–1876). Polski powstaniec z Wielkopolski ostatecznie został osmańskim kapitanem w sztabie generalnym i naczelnikiem działu kartografii w ministerstwie wojny. Z czasem zasłynął jako Mustafa Dżelaleddin Pasza (Mustafa Celâlettin Paşa), pionier tzw. turkizmu, podstawy ideologicznej nowoczesnej Republiki Turcji. Jego licząca 362 strony książka *Les Turcs anciens et modernes* opublikowana została w Konstantynopolu w roku 1869 w drukarni gazety „Courrier d'Orient". Była uznana za wizjonerską w dziedzinie turkologii oraz pierwszą, która systematyzowała pochodzenie ludów tureckich. Dzieło to zadedykowane zostało sułtanowi Abdülazizowi i choć nie zyskało popularności za życia autora, to w bardzo istotny sposób wpłynęło na formowanie się myśli politycznej w następnym pokoleniu, zainspirowawszy twórcę Republiki, Mustafę Kemala Atatürka (Turan 1982: 25–27), a zwłaszcza przyczyniło się do powstania koncepcji nowego języka tureckiego. Borzęcki nie ograniczał się tylko do języka, sformułował także społeczne i polityczne założenia reform nowoczesnego narodu tureckiego oraz turoaryjską koncepcję etnogenezy Turków. W swoim dziele starał się dowieść, że osmańscy Turcy są spokrewnieni z ludami europejskimi i tworzą grupę „turko-aryjczyków". Zapewne nie przypuszczał, że tym samym stworzył podstawę historyczną, lingwistyczną oraz etymologiczną tureckiego nacjonalizmu, gdyż jego tezy nie wybrzmiały w czasach mu współczesnych, lecz dopiero w latach 30. XX wieku. W ujęciu, które nas tu interesuje, polityczna i narodowa konwersja Borzęckiego jest bardzo ciekawym procesem, który wychodząc od indywidualnego losu, urasta do przykładu transgresji historycznej.

Jednak zanim przejdę do studium tego przypadku, nakreślę zarys ówczesnych zmian i wpływów ideologicznych, atmosferę modernizacji osmańskiej

---

[5] Rozdział powstał w wyniku kwerend zrealizowanych dzięki grantowi Miniatura 2 z Narodowego Centrum Nauki, numer wniosku 2018/02/X/HS3/01065.

i rolę polskich uchodźców jako *go between* w tym procesie, oraz plany Wielkiej Emigracji związane z Wysoką Portą.

Transgresja pojęć w służbie ideologii

Ideologia europejska ze względu na chrześcijańskie korzenie miała w muzułmańskim Imperium wielu przeciwników, próby zapożyczeń czy inspiracji ucinała fetwa lub bunt warstw uprzywilejowanych, stojących na straży swoich interesów. Granice starego porządku świata muzułmańsko-osmańskiego skutecznie przeniknął wielki ruch ideowy Europy w okresie rewolucji francuskiej (Lewis 1972: 78). Przyjęcie zachodnich idei wzmacniał sukces materialny, gospodarczy i militarny Zachodu, ale dodatkowym argumentem za absorpcją tej idei przez kręgi osmańskich intelektualistów miał jej niereligijny charakter[6]. W mentalności sunnickiej i oddającym ją języku osmańsko-tureckim, wszelkie reformy polityczne postrzegane były jako akty naruszające ład i miały nośność przypominającą wymowę klasycznego muzułmańskiego pojęcia *fitna* (m.in. uwiedzenie, ogień/próba ognia, ekscytacja, intryga, prześladowanie, konflikt)[7]. Dla oddania niebezpieczeństwa i przemocy wydarzeń rewolucji francuskiej w osmańsko-tureckiej historiografii używano terminu *ihtilal* – *Fransa İhtilal-i Kebiri,* w znaczeniu Wielka Rewolucja Francuska. Innym terminem, który także oznaczał rewolucję/reformę/zmianę był *inkılap,* ale termin ten zarezerwowano do opisywania dokonań młodotureckich, a potem reform Atatürka, i kojarzony był ze strukturalną transformacją, przebiegającą przy użyciu pewnych środków przymusu. İnkılap to przeciwieństwo spontaniczności i ideologicznego niesprecyzowania (i niewątpliwie przemocy, a nawet terroru) kojarzonego ze słowem *ihtilal* (Gürpınar 2013: 209). Wraz z falami rewolucyjnych zmian pojawiła się karawana innych nowych pojęć, jak naród, patriotyzm i nacjonalizm.

Dla współczesnej tureckiej myśli modernistycznej szczególne znaczenie miał rok 1839, kiedy państwo osmańskie uznało, że konieczna jest całkowita przebudowa administracji państwowej. Dlatego też dziewiętnastowieczny reformizm osmański, przypadający na lata 1839–1876, znany jako *tanzimat-ı hayriyye* (dobroczynna reorganizacja, tanzymat), możemy określić jako program restrukturyzacji. Korzeni tych reform należy się doszukiwać już w czasach

[6] Antyklerykalizm francuskiego republikanizmu manifestował swoją niereligijność, która nie znalazła naśladowców wśród osmańskich republikanów czasów Atatürka. Podczas gdy francuscy byli w opozycji wobec religii jako instytucji, jak i etosu, to kemaliści nie przedstawiali siebie jako przeciwników islamu, lecz koncentrowali się na podkreślaniu jego skorumpowanej formy (*bi'dat*) (Gürpınar 2013: 193).

[7] Termin *fitna*, w znaczeniu 'zamieszanie', odnosi się do serii konfliktów wstrząsających ummą muzułmańską między VII a IX wiekiem. Konflikty te miały charakter bratobójczej wojny domowej w kontekście narastających podziałów między sunnitami i szyitami; pierwsza *fitna* miała miejsce między Mu'āwiją a kalifem Alim (Danecki 1997: 40; *The Oxford Encyclopedia of Islamic World* 2009: 260–262).

Abdülhamida I (1774–1789) i liberalnego wezyra Halila Hamida Paszy (1782–1785). Kolejną fazę modernizacji stanowiły reformy za Selima III (panował w latach 1789–1807), kiedy podjęto kolejne próby zmian, w tym stworzenia armii „nowego porządku", nowoczesnej, wyposażonej i wyszkolonej na wzór europejski. Stąd wzięła ogólna nazwa tego etapu reform właśnie jako Nowy Porządek – *Nizâm-ı Cedid* (1792–1796). Modernizacji stawiali opór janczarzy, dlatego panujący w latach 1808–1839 sułtan Mahmud II podjął radykalne działania i rozwiązał korpus.

Początkowo tanzymat był przewidziany jako reorganizacja administracyjna, ale w miarę prac reformatorskich w sposób nieuchronny doszło do przenikania, rozprzestrzeniania i popierania nowoczesnych idei towarzyszących eksportowi instytucji i sztuki rządzenia państwem (Gürpınar 2013: 14). Wśród nich, na fali tendencji światowych, podkreślano świadomość narodową. Otóż pierwszą z nowych idei, które dotarły do osmańskiej Turcji była, wywodząca się z XVIII wieku i ukształtowana pod wpływem francuskiej myśli jakobińskiej oraz liberalizmu angielskiego, wersja idei patriotyzmu. Hasła wokół tego pojęcia znalazły zwolenników wśród młodszej osmańskiej elity, która rozumiała je jako wyrażenie wspólnej lojalności wobec osmańskiej władzy i państwa oraz udział w tworzeniu jego praw i polityki, a także wspólnej miłości do kraju. Promujące aktywną postawę obywatelską hasło patriotyzmu znalazło zwolenników wśród tych, którzy upatrywali w jego realizacji możliwość połączenia heterogenicznej osmańskiej społeczności.

Ta interpretacja patriotyzmu, z punktu widzenia ówczesnej geopolityki, miała charakter defensywny, będący odpowiedzią na imperialistyczne zakusy mocarstw europejskich i na bałkański nacjonalizm. Świadomość znaczenia osmańskiej klęski i prawdopodobnego upadku Imperium przenikała również do świadomości tzw. mas i przyniosła pewien stopień samoświadomości, a w konsekwencji powszechną samoobronną mobilizację. Stworzyło to pewien nieformalny konsensus, polegający na przekonaniu o przetrwaniu państwa osmańskiego jako ostoi kultury i religii pod warunkiem, że przyjęte zostanie nowe spojrzenie na społeczeństwo i jego sprawy, a także zaangażuje się obywateli w decydowanie o własnym losie politycznym. Dynastia Osmanów przegrała wojnę na polu bitwy i wraz z nią złudzenie o wielkim i wiecznym państwie – *devlet-i muazzama*, *devlet-i ebed müdddet* – ale wojnę o umysł w pewnym sensie wygrała, gdyż zdecydowała się myśleć realistycznie i podjąć konkretne działanie (Karpat 2001: 149).

Chociaż pojęcie wspólnoty nie było obce myśli muzułmańskiej, jednak hasła wspólnej pracy dla dobra „narodu" osmańskiego były trudne do przyjęcia w tak wielonarodowym imperium, gdzie trudno było znaleźć ów wspólny patriotyczny mianownik. Osmański patriotyzm łączył się z hasłami osmanizmu i islamizmu. Jednocześnie na sztandary i stronice prasy wynoszone było pojęcie wolności. Termin *hürriyet* pojawił się więc w nowej odsłonie, wspomniany wcześniej przy okazji niewolnictwa, w praktyce islamu był przede

wszystkim odwrotnością statusu niewolniczego. Wolność na muzułmańskim Bliskim Wschodzie funkcjonowała jako termin prawny, a nie polityczna metafora. Za przeciwieństwo tyranii i ważniejszą niż wolność uważana była sprawiedliwość, która miała polegać na braku uzurpatorstwa i rządach zgodnych z prawem Boskim (Lewis 2014a: 64). Dopiero od XVIII wieku pod wpływem francuskich haseł rewolucyjnych słowo *hürriyet* zaczęło nabierać nowego znaczenia i zastąpiło używane dotąd *serbestiyet.* Od połowy XIX stulecia w nowej prasie osmańskiej terminu *hürriyet* używano w znaczeniu „wolność polityczna" (Lewis 1972: 164–165), która stała się podstawowym miernikiem wszystkich postępów. W rzeczywistości wolność wyrażania opinii i zrzeszania się, choć uważana za prawdziwy eliksir życia intelektualnego i społecznego, była całkowicie niezgodna z autokracją.

Szczególnym piewcą hasła wolności tego okresu był Namık Kemal, który hasłu *hürriyet* poświęcał strofy poezji[8]. Dla tego intelektualisty i jego współpracowników, Ibrahima Szinasiego (İbrahim Şinasi 1826–1871) i Ziyi Paszy (1825–1880), wszelki postęp zależał od wolnych instytucji, a te opierały się na opinii publicznej, którą można było kształtować przez publicystykę. Nowym środkiem przekazu stała się prasa. W roku 1840 ukazał się pierwszy nieoficjalny periodyk „Ceride-i Havadis" [Tygodnik Wiadomości], wydawany przez W. Churchilla, skoncentrowany się na polityce międzynarodowej. W 1860 roku pojawiła się konkurencyjna gazeta „Tercüman-ı Ahval" [Komentator sytuacji], a następnie „Tasvir-i Efkâr" [Odbicie poglądów] İbrahima Şinasiego, przejęta później przez Namıka Kemala (Lewis 1972: 179). Ten ostatni w sposób szczególny podkreślał konieczność połączenia europejskiego liberalizmu z tradycjami muzułmańskimi. Niestety, działania wezyra Alego Paszy (1815–1871) ukróciły aktywność grupy i działacze zostali zesłani na prowincję, a potem na emigrację. Jednak Namık Kemal przebywając w Paryżu nie zarzucił swoich proreformatorskich poglądów, skierowanych przeciwko sułtanatowi i optujących za rządem konstytucyjnym; te idee propagował na łamach pisma „Hürriyet" [Wolność], wychodzącego od 1868 roku, a na łamach pisma „Muhbir" [Informator] to samo czynił w Londynie Ali Suavi.

Namık Kemal, Ziya Pasza, Ibrahim Szinasi wraz z Alim Suawim, pod przewodnictwem Ajatullaha Beja w 1865 roku stworzyli organizację pod nazwą Yeni Osmanlılar – Nowi Osmanie/Młodzi Osmanie[9]. Zainspirowani masońską ideologią i nazwami europejskich organizacji z określeniem *Jeunes* (tur. *Jön*), jak na przykład Młode Włochy, nazwali się Młodymi Osmanami. Wytyczne ich haseł były wzorowane na karbonariuszach i Towarzystwie Patriotycznym

[8] Namık Kemal, 1840–1888 – poeta, nowelista, historyk, eseista oraz dziennikarz, najwybitniejszy literat tanzymatu, wydawca gazety „Hürriyet" [Wolność] i „İbret" [Przykład].

[9] Z ideologią młodoosmańską związany był także Konstanty Borzęcki alias Mustafa Dżelaleddin Pasza, o którym będzie mowa w następnym rozdziale.

Waleriana Łukasińskiego[10]. Na pierwsze zebranie Ajatullah przybył „z dwiema ważnymi książkami na temat karbonariuszy i tajnego towarzystwa w Polsce" (Lewis 1972: 190; Rohoziński 2006: 263–270). Tak więc Łukasiński, który przejął struktury i ideologię masońską dla polskich potrzeb narodowych, okazał się ideologiem uniwersalnym, na którym mogli się wzorować postępowi działacze osmańscy.

Innym, bardziej radykalnym działaczem rewolucyjnym wywodzącym się z Młodych Osmanów, był Mehmed Bej (1843–1874), który wydawał wielojęzyczne pismo „İttihad" [Jedność] i utrzymywał silne związki z francuskimi karbonariuszami (Lewis 1972: 194). Badacze masonerii tureckiej podkreślają także wsparcie dla działalności Młodych Osmanów ze strony osmańskiej masonerii greckiej. Jednak ostatecznie nacjonalizmu Młodych Osmanów nie dało się pogodzić z celami grup greckich nacjonalistów, dążących do stworzenia Wielkiej Grecji (Hanioğlu 1989: 186–197, zwłaszcza 193–194).

Przebywający na emigracji młodoosmanie współpracowali z innymi lożami narodowymi, m. in. z włoskimi karbonariuszami i zwolennikami Mazziniego, a także z polskimi emigrantami – Marianem Langiewiczem (Langa Bej), byłym dyktatorem powstania styczniowego, i Władysławem Platerem, który był skarbnikiem ruchu. To jego podpis widnieje obok księcia osmańskiego Mustafy Fazıla Paszy, Ziyi Paszy, Namıka Kemala i austriackiego dziennikarza Simona Deutscha pod formalnym dokumentem młodoosmanów, zatytułowanym *Organisation de la Chancellerie de la Jeune Turquie* z datą 30 sierpnia 1867 roku w Paryżu. (Lewak 1935: 214, Kołodziejczyk 2011: 121). Wśród celów tej organizacji widnieje m.in. „przeciwdziałanie na Wschodzie wpływom propagandy rosyjskiej, niebezpiecznej dla państwa osmańskiego, a to przez uwolnienie ludności chrześcijańskiej w Turcji spod opieki moskiewskiej i przez odbudowanie dawnej niepodległości narodu polskiego jako obrony przed barbarzyństwem Rosji" (Lewak 1935: 214).

„Przednia straż osmańskiej modernizacji"

Jeśli chodzi o stan, który współcześnie nazywamy świadomością narodową, to choć zalążki tej koncepcji wśród ludności muzułmańskiej Imperium zaczęły się rodzić już za Mahmuda II, jednak zgodnie z poglądem Bernarda Lewisa na przełomie XIX i XX wieku, na fali reperkusji europejskiego, w tym i polskiego romantyzmu (Lewis 2002: 47) ten stan ulega pogłębieniu. Jeden z tureckich historyków, İlber Ortaylı, przybyłych do Imperium polskich oficerów uznał (dosyć przesadnie) za „przednią straż osmańskiej modernizacji doby tanzymatu" (Ortaylı 2000: 185–191). Podobnie wkład powstańców, którzy spłynęli do Imperium w 1848 roku, ocenił politolog Yalçın Küçük. Uważa on,

[10] Organizacja ta powstała w 1821 r. z rozwiązanego rok wcześniej Wolnomularstwa Narodowego i Związku Kosynierów.

że „przedstawicielom nowej tureckiej inteligencji, nowe idee dostarczali i zaszczepiali dawni węgierscy i polscy powstańcy, z których niektórzy stawali się sklepikarzami, rzemieślnikami i wrośli w osmańskie społeczeństwo. Styczność między nimi następowała wówczas, gdy Turcy byli ich klientami, kupującymi aktualną gazetę, tytoń lub kawę" (Küçük 1984: 679).

Pierwsza fala emigrantów pojawiła się już po powstaniu kościuszkowskim, potem po listopadowym w 1831[11]. Później nastąpiły dalsze: w okresie Wiosny Ludów (1848–1849), następnie w okresie wojny krymskiej (1853–1856) oraz kolejna po powstaniu styczniowym (1863–1864). Przybycie węgierskich i polskich emigrantów po roku 1848 wiązało się z napływem idei, których przesłanie było czytelne zwłaszcza dla niemuzułmańskich poddanych Imperium i nie pozostało bez echa (Lewis 2002: 48; Lewis 2014a: 58). Reformy i osmański patriotyzm w zdominowanym przez muzułmanów społeczeństwie zakładały równość prawną i obywatelską grup mniejszościowych. Przy Radzie Sułtańskiej akredytowani byli obcy posłowie, którzy sprawowali zwierzchnictwo sądownicze, mogli więc ingerować w sprawy religijne i sądowe. A podgrzewane przez ideę nacjonalizmu nastroje dążeń do suwerenności wśród poszczególnych narodów rosły w siłę. Ówczesne Imperium Osmańskie było państwem wieloetnicznym, a nie „narodowym" z retoryki i z założenia. I jak zauważa Tomasz Kamusella w odniesieniu do starych państw (Kamusella 2005: 45), jeśli Turcja chciała przetrwać i uniknąć rozpadu lub wchłonięcia przez inne twory państwowe, także musiała odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki „naród" ma dalej rozwijać i modernizować kraj.

Początek reform tanzymatu odgrywał szczególną rolę w kontekście grup etniczno-wyznaniowych. Zarówno manifest z Gülhane z 1839 jak i edykt reform z 1856 deklarował równość wszystkich poddanych osmańskich, niezależnie od ich pochodzenia etnicznego oraz wyznania, choć edykt czynił to w sposób bardziej kategoryczny niż wcześniejszy manifest. Znacznie później, bo w 1876 roku ogłoszono osmańską konstytucję, gwarantującą wolność wyznania (Deringil 2012: 7). Dodatkowo władze osmańskie musiały pozwolić

---

[11] W roku 1833 Wysoka Porta potrzebowała wsparcia przeciw bezpośredniemu zagrożeniu ze strony paszy Egiptu, Mehmeda Alego (Muhammada Alego). W tym celu Mehmed Namık Pasza (1804–1892) udał się do Wiednia, Paryża i Londynu, aby zdobyć pomoc wojskową. Spotkał się z księciem Adamem Czartoryskim i gen. Henrykiem Dembińskim, by zaproponować im przesunięcie kilkutysięcznej emigracji polskiej z Francji do Turcji, najpierw w celu przeprowadzenia reorganizacji armii osmańskiej, a potem reform wewnętrznych. Dembiński w liście do Czartoryskiego w kwietniu 1833 przedstawił wizję pełną konkretów. Otóż „Xsiąże (miał) zasiadać w Dywanie, my, abyśmy częścią byli instruktorami, częścią abyśmy żyli z dochodów lub gruntów, które by nam byli nadali, bądź z wyspy której archipelagu". Nastąpił jednak mały zwrot, emigracja polska finansowana przez Francję i Anglię została powstrzymana w tych planach przez sojusz turecko-rosyjski w 1833 roku w ramach uzyskania rosyjskiego wsparcia przeciwko paszy Egiptu, Mehmedowi Alemu. Dodatkowo polskie działania reformatorskie w Egipcie, zaproponowane przez gen. Dembińskiego, też nie spotkały się z przychylnością paszy (Lewak 1935: 27–29).

misjom chrześcijańskim na aktywność na terenie Imperium, ale jednocześnie zmiany te budziły obawy, ponieważ naruszano religijny fundament, który scalał poddanych. Państwo wielonarodowe i wieloreligijne przechodziło kryzys.

Dla Polaków perspektywa walki o niepodległość przy Osmanach była bardzo kusząca. Ich nadzieja oparta była na potencjale tego, co krył w sobie termin *millet,* kluczowy w wewnętrznej polityce państwa osmańskiego, gdy stary system oparty na „akceptacji różnic" zaczął zanikać i zastępowany był systemem półautonomicznych siedemnastu milletów. Jednocześnie w związku ze zwiększeniem praw dla innych wyznań i perspektywą wprowadzenia prawnego zakazu egzekucji apostatów od islamu, przed wieloma muzułmanami otworzyła się formalna droga do konwersji na chrześcijaństwo, a dla chrześcijan Allaha – szansa na rekonwersję. Wszystko wskazywało na to, że w tej strukturze wyemancypują się wspólnoty chrześcijańskie. W takich okolicznościach turecki sułtan wielonarodowego imperium nie miałby problemu, żeby sprzymierzyć się z katolickimi Polakami z obozu księcia Adama Czartoryskiego i Hotelu Lambert przeciwko wspólnemu wrogowi, jakim była prawosławna Rosja. Jednakowoż słabość Imperium wymagała specjalistycznego wsparcia ze strony nowo przybyłych emigrantów. Mimo idei ponadnarodowych i perspektywy regularnego żołdu, polscy patrioci mieli podzielone zdania na temat wstępowania do osmańskiej armii. Powodów było wiele, wśród nich ważną rolę w kontekście sprawy tureckiej odgrywało obciążenie Polski sławą „przedmurza chrześcijaństwa". Ta świadomość była od wieków jednym z najważniejszych czynników kulturowych w kształtowaniu się sarmackiego patriotyzmu, wzmacniała poczucie więzi narodowej, zwłaszcza w przypadkach zagrożenia narodowego interesu przez „obcych"[12]. Jednak ten niegdyś tak ważny element w nowych okolicznościach politycznych uległ transformacji. Tym razem kierunek zagrożenia był inny, a „obcy" był jasno zdefiniowany, zaś po nieudanych zrywach wyzwoleńczych trzeba było szukać nowych sojuszy.

---

[12] Adam Mickiewicz trafnie zdefiniował to poczucie w swoich wykładach słowiańskich: „Parcie kalifatu na Polskę drażniło ją ustawicznie, pobudzało wszystkie jej siły, ściskało je do jednego ogniska. [...] Rychło Polacy zrozumieli, że ich powołaniem jest obrona cywilizacji i chrześcijaństwa przeciwko islamizmowi i barbarzyństwu" (Adam Mickiewicz, *Literatura słowiańska*, t. 1, w: *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1997, s. 35).

Apostaci sprawy polskiej

[…] *Polak, dziś w zasadzie niemając już nic więcej do poświęcenia dla ojczyzny, chętnie na kartę położy choćby nawet i żywot doczesny i wieczny w chwili, kiedy błyska iskierka odzyskania ojczyzny. Takie wyznanie, śmiałe, szczere i otwarte zniewoli i rząd, i lud turecki, że zupełnie inaczej uważać będą nas Polaków i potrafią zrobić różnicę między Renegatem i Renegatem.*

Isa Saharrin Bej (Alojzy Jan Pruski)[13]

Polskie środowisko uchodźcze, rozrastające się w Imperium wskutek fal emigracyjnych, reprezentowało różne grupy społeczne i było podzielone politycznie, ale dużą jego część stanowili byli powstańcy i wojskowi. Zważywszy, że jednym z filarów modernizacji Imperium Osmańskiego były przemiany w wojskowości oraz związana z upowszechnieniem się druku rola prasy, zarówno wojskowi, jak i ideolodzy publicyści mogli aktywnie uczestniczyć w tym „ponadnarodowym" przedsięwzięciu. Emigranci tego okresu stanowili w imperium kolejną grupę wolnych chrześcijan, jednak ze względów, o których będzie dalej mowa, często przechodzili na islam. Na podstawie ustaleń Deringila, w rejestrach z lat 1849–1853 widać, iż w tym okresie trzecią najliczniejszą grupę konwertytów, poza osmańskimi Grekami i Ormianami, stanowili Węgrzy (Deringil 2012: 171)[14]. Zdarza się jednak, że tureckie źródła wymieniają ówczesnych polskich powstańców, biorących udział w działaniach na Węgrzech, jak np. Józefa Bema, częściej jako Węgrów – *Macarlar*, niż jako Polaków. Konwersję swoich współrodaków orientalista Arminus Vámbéry (1832–1913), słynny w kręgach emigracji węgierskiej w Stambule w latach 50. XIX wieku, nazywał po prostu „symulacją"[15].

---

[13] BCzart., sygn 5435, s, 18–19. List Isy Saharrina Beja do Agencji Głównej w Stambule.

[14] Deringil ustalił ten fakt na podstawie dokumentów archiwalnych: BOA Bab ı Âli Evrak Odası (BEO) A 592 Sadaret Nezaret ve Devair 634.

[15] Wydaje się, że sam Vámbéry dobrze się znał na tego rodzaju symulacji. Deklarował judaizm, islam oraz kalwinizm w różnych momentach swojego życia. Podawał się za wolnomyśliciela, który w rzeczywistości nigdy nie wyznawał żadnej z tych religii naprawdę. Urodzony w roku 1831 lub 1832 nad Dunajem w Szentgyörgy (Svätý Jur na terenie obecnej Słowacji) jako Haim Wamberger w ciągu swego życia był zubożałym żydowskim guwernerem, stambulskim dżentelmenem (Istanbul Efendisi), wędrownym hadżim w stroju derwisza, podróżującym do Iranu i Chorasanu, Buchary i Samarkandy aż po Herat. Jako profesor języków wschodnich był wiodącym orientalistą węgierskim, założycielem pierwszej katedry turkologii na świecie na Peszteńskim Uniwersytecie Królewskim, jako językoznawca był piewcą teorii podobieństwa języków ugrofińskich i ałtajskich. Z racji swojej wielojęzyczności i wielokulturowości był świetnym informatorem, a dokładnie tajnym (podwójnym) agentem, gościem Królowej Wiktorii w Windsorze. Książką, która przyniosła mu sławę, to: *Travels in Central Asia: A Journey from Teheran across the Turcoman Desert on the Eastern Shore of the Caspian to Khiva, Bokhara and Samarkand. Performed in the year 1863*, London 1864. Jedna z książek Vámbéry'ego pojawiła się już w XIX wieku w Polsce: *Islam w XIX stuleciu. Studium z historii*

To właśnie w 1849 roku nastąpiła najsilniejsza fala konwersji politycznej na islam wśród Polaków. W paradoksalny sposób w przypadku polskich działaczy duch polskiego romantyzmu podsycał nadzieję, iż wierność idei narodowowyzwoleńczej walki za Polskę usprawiedliwia ich zmianę wiary. Jednym z obrazów, które wprowadził wiek XIX, był typ nowego „renegata romantycznego", który zaadaptował „słuszną sprawę" jako własną i był gotowy za nią oddać życie. Pewnego rodzaju modelem takiej postaci był lord Byron, zaangażowany w wojnę niepodległościową Grecji. Nie był konwertytą, tylko się interesował islamem, głównie jego mistycznym aspektem.

Niezależnie od atmosfery w Imperium, formalnie sprzyjającej chrześcijanom, sytuacja popowstańczych emigrantów była politycznie skomplikowana. Zarówno rządy Austrii, jak i Rosji domagały się od Porty wydania emigrantów, regulował to traktat w Küçük Kaynarca z 1774 i traktat belgradzki z roku 1739 (artykuł 18). W artykule drugim pierwszego traktatu była mowa, że ekstradycji nie podlegają ci, którzy przyjęli islam i są poddanymi sułtana. Ci, którzy chcieli uniknąć repatriacji oraz prawdopodobnego więzienia i surowych kar, przechodzili na islam i dzięki temu mogli służyć w armii osmańskiej i pozostać w Imperium. W tej sytuacji węgierscy i polscy uchodźcy, porozumiewając się za pośrednictwem tłumaczy, otwarcie uprzedzeni, iż taka decyzja jest jednoznaczna z pogodzeniem się z faktem zamkniętej drogi powrotu do ojczyzny, decydowali się na konwersję (Saydam 1995: 17; Deringil 2012: 164).

Dla religijnych polskich katolików, dla których wiara była synonimem polskości jako zagrożonej i represjonowanej narodowości (Lewak 1935: 64–65), przyjęcie islamu było niezwykle trudną decyzją. W pełni przystawalne do naszego przypadku popowstańczego apostaty i warte tutaj przytoczenia są uwagi Ussamy Makdisiego o stygmatyzacji konwertyty:

> Konwersja była grzechem. Była to forma zdrady, która przekraczała zdradę świecką. Jako forma sekularna mogłaby być jakoś wytłumaczona i uzasadniona, wybaczona, a nawet zapomniana. Jednak konwersja oznaczała całkowite zerwanie z przeszłością, zaprzeczenie dziedzictwa i historii. Konwertyta zaczynał na nowo. Co więcej, konwersja wskazywała na najście przez „obcy nurt" sfery życia, prywatnej, konkretnie sakralnej. Było to naruszeniem podstawy przyjętego społecznego porządku, który zależał od spokojnej i pozornie tylko niezmiennej religijności (Deringil 2012: 22; Mayer 1982: 54–70).

Jednak rekrutacja do osmańskiej armii była dla emigrantów szansą na przetrwanie, na żołd i utrzymanie się. Z lektury ich listów wiemy, że wielu było w beznadziejnej sytuacji finansowej, żyli na granicy ubóstwa. Pisząc do Agencji Wschodniej, żarliwie wyrażali swoje przywiązanie do chrześcijańskiej

---

cywilizacji, przełożył Władysław Bogusławski, wydawnictwo Michała Glücksberga, Warszawa 1876.

wiary i polskiej tożsamości, jednocześnie szczerze wyznawali, że konwersja jest dla nich formalnością, kamuflażem, który pozwala im funkcjonować w nowej rzeczywistości (Zdanowski 2001: 454). Przy tak pojmowanej zdradzie „narodowości" polscy konwertyci mieli wiele moralnych dylematów, a apostazja była ich osobistym dramatem.

„Z ziemi tureckiej do polskiej"(?)

Polskich emigrantów wciąż dręczyło pytanie: „Skoro nie ma państwa, to czy wciąż istnieje naród polski?". W tym zawieszeniu należało zdać się na wizje, idee i mity. Kierunek turecki początkowo nie cieszył się popularnością wśród czołowych działaczy Wielkiej Emigracji z różnych względów. Wpłynęły na to i katolickie dążenia, i prądy filohelleńskie oraz słowianofilskie (Lewak 1935: 5). Wewnętrzna sytuacja Wysokiej Porty, jak i wizja utraty samodzielności politycznej, także nie czyniła z niej wszechmocnego sojusznika przeciwko Rosji. Traktat zawarty w 1829 roku w Adrianopolu na zakończenie wojny osmańsko-rosyjskiej przyznawał Rosji, dążącej do zjednoczenia pod swoją władzą prawosławnych narodów, protektorat nad księstwami Wołoszczyzny i Mołdawii, które uzyskały samorząd (Lewak 1935: 45).

Protektorat nad prawosławnymi nacjami bałkańskimi, przebiegający w duchu panslawistycznych nastrojów, starała się osłabić poprzez działania swoich rozlicznych agentur na Bałkanach założona w Stambule w 1841 roku Agencja Misji Polskiej na Wschodzie.

W swoich planach Agencja reprezentowała ideę drogi do przyszłej Polski ze Wschodu, Imperium Osmańskiego, poprzez stworzenie polskiego wojska na osmańskiej ziemi. Na czele Agencji z ramienia Hotelu Lambert miał stanąć Michał Czajkowski, który tę funkcję sprawował potem do momentu przejścia na islam. Monarchistyczna wizja Adama Czartoryskiego i obozu skupionego wokół Hotelu Lambert opowiadała się za aliansem z Francją i wiarą katolicką. Z Anglią związana była wizja republikańska. Wprawdzie przedstawicielem demokratów i emigracyjnych republikanów wśród Polaków był generał Józef Wysocki (Lewak 1935: 114), ale już w 1855 roku zmuszony został opuścić Turcję. W Turcji pozostał Zamoyski i Czajkowski. I tak dyskretni agenci Hotelu Lambert na Bałkanach mieli uzmysławiać lokalnym społecznościom szkodliwość protekcji Rosji i Austrii i sugerować zwrócenie się po ewentualne wsparcie Francji i Anglii.

Pomysł powstania Agencji wsparła także strona osmańska w osobie Reszyda (Reşid) Paszy (1800–1858), polityka stojącego za reformami tanzymatu, wielkiego wezyra w latach 1845–1857, który w 1839 roku był ambasadorem osmańskim w Londynie i pozostawał w serdecznych stosunkach z księciem Adamem Czartoryskim. Polską emigrację wspierały też inni politycy w Imperium: Mehmed Emin Âli Pasza (1815–1871) oraz Keczedżizade (Keçecizade) Fuad Pasza (1814–1868).

Patrząc z perspektywy Imperium Osmańskiego, wzmagająca się fala dziewiętnastowiecznego nacjonalizmu romantycznego, która po Wiośnie Ludów przywiodła do niego wielu Polaków, Węgrów i Włochów, uciekających wrogów Austrii i/lub Rosji, zaczęła być dla osmańskiej elity dylematem. Wielonarodowe monarchie Habsburgów i Romanowów uznawały istnienie Imperium, co zobowiązywało je do zachowania względem nich lojalności. W przypadku ich rozpadu wszelki rewolucyjny chaos stanowiłby zagrożenie także i dla samego państwa osmańskiego. Dochodzący do głosu także na obszarach podległych Porcie ekskluzywny, etnokulturowy nacjonalizm tutaj także zaczynał być wyzwaniem. Porta straciłaby więcej niż pozostałe imperia, stąd osmańska władza nie mogła wspierać nacjonalistycznych separatystów. Dodatkowo zmuszały ją do tego wspominane już traktaty, zawierające bilateralne rozporządzenia dotyczące ekstradycji. Przyjęcie jako *modus operandi* zasady „wróg mojego wroga jest moim przyjacielem" mogło skutkować dla sułtańskiego rządu poważnym kryzysem dyplomatycznym. Władza osmańska musiała więc wyważyć, czy „wojskowa użyteczność" zbiegłych generałów równoważyła konsekwencje dyplomatyczne (Deringil 2012: 8). Początkowo żądania Rosji i Austrii w kwestii wydania uchodźców węgierskich i polskich, zbiegłych po stłumieniu powstania węgierskiego w 1849 roku, spotkała się z turecką odmową. Do dalszych pertraktacji z rządami domagającymi się wydania uchodźców przystąpił postępowy polityk tanzymatu Mehmed Fuat Efendi (1814–1868) i naczelny dowódca osmańskiej armii Ömer Pasza.

Ustalono, że ci uchodźcy, którzy pojawili się po wydarzeniach na Węgrzech i są poddanymi cara, wymienieni na liście przekazanej przez ambasadora rosyjskiego, zostaną wydaleni z Imperium bezpowrotnie. Ci zaś, którzy przyjmą islam, zostaną odesłani do Aleppo i do Konyi. W przypadku uchodźców, którzy przyjęli obywatelstwo innych krajów i pojawią się w Imperium, aby intrygować przeciw Rosji, wniosek o ich paszporty należy składać do ambasad państw, których obywatelstwo posiadają (Nazır 2006: 25). I dopiero po tak uregulowanych sprawach uchodźczych Rosja i Porta w roku 1850 odnowiły kontakty dyplomatyczne.

Dla nowo przybyłych słowiańskich i węgierskich żołnierzy, poddanych rosyjskich lub austriackich, zmiana religii z chrześcijańskiej na muzułmańską była w tej sytuacji koniecznością. Zwłaszcza, że masowo wstępowali do osmańskiej armii, która w tym czasie się modernizowała[16]. Wiadomo było, że tylko konwersją zyskają szacunek żołnierzy niższych rangą. Taka konieczność wywołała wśród przywódców polskiej emigracji i ideologów zażarte dyskusje. Trudno było uwierzyć, że Turcja może być sprzymierzeńcem chrześcijan. Do źródeł zaufania wobec Imperium odwoływał się Franciszek Duchiński:

---

[16] Odpowiedzialny za zreformowanie armii tureckiej był Adalbert Wojciech Chrzanowski, od 1836 roku generał na żołdzie brytyjskim i dlatego na bieżąco informował stronę brytyjską o postępach modernizacyjnych.

> Tylko pod Panowaniem Turków chrześcijanie mogą się rozwijać i stać się tem do czego ich historia powołała. Właśnie Moskwa to uważała i bała się, aby dłuższe panowanie Turków nie wyrobiło większej jeszcze oświaty u Chrześcijan ich poddanych, bo takowe wyrobienie przeszkadzałoby wcieleniu tych Chrześcijan do Moskwy (Duchiński 1856: 16).

Co więcej, Duchiński sprzeciwia się wyborom sojuszy podyktowanych podziałami religijnymi:

> Moskale – to Słowianie i Chrześcijanie: Turcy, Muzułmanie; i chcą budować stosunki Polityczne Polski na zasadzie dogmatów religijnych i słowników. Jak gdyby narody rządziły się w zewnętrznej polityce dogmatami wiary lub słownikami! Kłamstwo przeciwko dziejom narodów. Narody rządzą swą polityką nie podług dogmatów wiary, nie podług języków, lecz podług instynktów, popędów, skłonności wrodzonych i stanu oświaty. To są główne bodźce polityki narodów: dogmata wiary i języki służą tylko tym bodźcom (Duchiński 1856: 18).

Podobne sugestie ponoć samej Radzie Sułtańskiej miał składać Michał Czajkowski, Sadyk Pasza:

> Doradzam Dywanowi przygotowanie manifestu wyrokującego asymilację chrześcijan do muzułmanów. Reforma i ulepszenia istotna do wszystkich poddanych państwa – puszczenia rozgłosu konfidencjonalnego o tym manifeście i mienia w pogotowiu do wydania, gdyby wojna z Moskwą stawała się niechybną. Tym sposobem można pochwycić Słowian mając z elementu polskiego kadry do organizacji państw chrześcijańskich[17].

Dalej w raporcie Agenta Głównego znajdujemy notkę:

> Assymilacya (asymilacja) chrześcijan do Muzułmanów jest rzeczą doskonałą, jest to konieczny krok – ale krok ten pierwszy nie wystarczy nawet Bułgarii, a dla Serbii dziś jeśliby i znaczenia nawet nie miał, Serbom trzeba tego, co zapewnia porządne rozwijanie się ich narodowości, a wtedy ich wpływem można działać na inne plemiona słowiańskie[18].

Jednocześnie byli też Polacy, którzy otwarcie pytali: „Czy szlachetnie zejść Majorom Polskim na Bimbaszych, Kapitanów na Kolagasów, Porucznikom na Juzbaszych, a Podporucznikom na Millazimów? Czy szlachetnie Polakom zostać Baszybuzukami?" (Duchiński 1856: 11).

Wielu z nieukrywaną dumą odmawiało, tłumacząc to sprawą honoru i sumienia:

[17] BCzart., sygn. 5669 IV. Raport Agenta Misji Wschodniej z 5 lutego 1850 roku, s. 74.

[18] BCzart., sygn. 5436, s. 81.

Mości Książę, 16 listopada 1853 roku, Fontainbleu (K. Różycki do Czartoryskiego)

[…] ofiarowanego mi stopnia i udziału pod chorągwią turecką nie przyjąłem […] oraz nie przyjmuję ostatniego wezwania, abym zwiedzał rzeczy wzajemne na wschodzie. Przyjmując pierwszą czy drugą propozycję szedłbym przeciw sumieniu mojemu i przekonaniu, gorszyłbym niewiarą w to co czuję i widzę[19].

Zdaniem Agenta Głównego często czynili tak z „obcych podszeptów":

Komitet jest na schyłku swojej egzystencji – nic dobrego nie zrobił, tylko nawyprawiał na nędzę Polaków do Malty – Turcy pieniędzy na Komitet nie dali, bo im się nie podobał sposób użycia onych. P. Boie jak najwyraźniej powiada, że przy obawie, aby Polacy nie przechodzili na Islamizm wyprawia ich stąd, namawia do opuszczania Turcji i zniechęca do Turków. Jest to działanie zgodne z katolicyzmem, jaki on pojmuje i z reakcją legitymistowską, jakiej zwolennikiem mieni się jawnie – a Rząd Republikański płaci mu za to pieniądze znaczne, wtedy kiedy odmawia lichego zasiłku umierającym z głodu emigrantom – Warto by o tem choć cokolwiek powiedzieć[20].

Stanowisko Agenta Głównego Misji Polskiej w Konstantynopolu, Michała Czajkowskiego, w sprawie konwersji było jasne. W korespondencji z Czartoryskim zaznacza, że „bez przejścia na islam nie da się uzyskać autorytetu władz"[21]. Podobnie myślał Józef Bem. Zdecydowanie przeciwnym tej koncepcji był Władysław Zamoyski, który jako generał brygady armii osmańskiej dowodził regimentem kozackim, nazywanym II Pułkiem Kozaków Sułtańskich w latach 1855–1856, finansowanym i wyposażonym przez Francję i Anglię. Używając określenia jego żony Jadwigi Zamoyskiej, do tej pory „niańczył" owych rozbitków, na utrzymanie których spożytkował pieniądze, „cudowne złotówki", dane listem kredytowym przez Ksawerego Branickiego (Zamoyska 1961: 163). Konwersja zdecydowanie odbiegała od wizji Zamoyskiego na odrodzenia się polskości.

Polaków do przejścia na islam namawiał także serasker Mehmed Ali Pasza, licząc na to, że zyska w nich doświadczonych oficerów. Dnia 17 września 1849 roku przybył do Widynia, osmańskiego obozu dla emigrantów, w towarzystwie dragomana Jana Saliha i Porczyńskiego – Ahmeda Teffika (Tevfika), osmański wysłannik seraskera, major Ethem Efendi (Lewak 1935: 65). W zamian za przyjęcie islamu obiecywano bezpieczeństwo, dostęp do urzędów i przyjęcie do armii tureckiej w dotychczasowych stopniach.

Tak opisuje tę sytuację w swoim pamiętniku Jadwiga Zamoyska:

---

[19] BCzart., sygn. 5600, s. 765.

[20] BCzart., sygn. 5664 IV s. 275–278. Raport Agenta Misji Wschodniej z 14 lutego 1850 roku.

[21] BCzart., sygn. 5496 II, Czaykowski. Listy/ List Czajkowskiego do Czartoryskiego z 7. II.1849 ze Stambułu.

> Nie pamiętam kto, ale jakiś wyższy urzędnik turecki, w niefortunną godzinę powiedział Czaykowskiemu, że wszystko by się z łatwością urządzić dało, gdyby tylko Polacy przeszli na muzułmanizm; że wówczas można by ich wciągnąć do wojska tureckiego, każdego w takim stopniu, w jakim do Węgier wszedł; że wówczas Moskwa nic już do gadania nie miała, a że oni staliby się cennym dla Turcji nabytkiem wobec prawdopodobnej wojny z Moskwą (Zamoyska 1961: 164).

Poza zmianą wiary ważną kwestią była nauka języka tureckiego, Hotel Lambert w osobie księcia Czartoryskiego wielokrotnie podkreślał wagę tej sprawy.

> Jego Wysokość Książę poleca tu wyrazić zdziwienie, że w postanowieniach uchwalonych niema nic o nauce języka tureckiego, bez którego i ziomkowie nasi i emigranci w ogólności nie mogliby być Turcji użytecznym i musieliby po prostu wyjść na żebraków[22] i dalej […] Musimy tu jednak powtórzyć wyrażany już przedniej szczery żal, a raczej zdziwienie księcia z tego, że nie postanowiono względem nauki języka. Dla tych, którzy do służby mają być przyjętymi. Jego Wysokość Książę poleca jak najwyraźniej, aby Agent Gł. obmyślił na cel wyżej wymieniony wniosek (projekt?) mogący się pogodzić z postanowieniami już zapadłymi i takowy przedstawiwszy komu należy, na wykonanie go jak najusilniej nalegał. Powtarzamy bowiem, że rodacy zostający na służbie tureckiej o tyle oczekiwaniom naszym sprostać są w stanie, o ile będą umieli język, za czem dopiero jeśli obeznani są dostateczne z obowiązkami służby […][23].

Do konwersji skłaniały nie tylko szczytne idee, ale też bieda i niedostatek towarzyszący wygnaniu. Emigranci w większości wywodzili się z drobnej szlachty, często byli bez wykształcenia i zawodu. Ogólnie wymogi akulturacji obejmowały trzykrotne wypowiedzenie muzułmańskiego wyznania wiary – szahady, przyjęcie muzułmańskiego imienia i stroju, mniej lub bardziej sprawna osmańska turecczyzna, ale wśród młodszych wiekiem przeprowadzano też obrzezanie. Czajkowski raportuje Czartoryskiemu o tych, którzy nie chcieli się poddać zabiegowi obrzezania, zarządzonemu przez dowódcę rumelijskiego wojska Ferika Awni Paszę i zapowiadającemu, że oponentów wydali z osmańskiego wojska (Łątka 2005: 140). Jednym z nich był Julian Jankowski, Ibrahim Bej. Do Imperium trafił po niepowodzeniach powstania węgierskiego, mianowany tureckim paszą walczył w Bośni w armii paszy Ömera. W archiwach osmańskich znajduje się pismo, którym Jankowski „konwertował" na islam. Jest to podanie z 20 grudnia 1849 roku (4 Sefer 1266), złożone przez dwóch polskich uchodźców, którzy przed szejchulislamem „zostali obdarowani wspaniałością islamu" i przyjęli imiona Mehmed oraz Ibrahim, po czym zostali przyjęci do omańskiej armii jako oficerowie[24]. Na podaniu Mehmeda Agi w stopniu majora widnieje nazwisko İskender

[22] BCzart., sygn 5436 III. Anex do Raportu 19 rok 1850, s. 131–132.

[23] BCzart., sygn 5436 III, Raport 20, kontynuacja nauka języka tureckiego, s. 166.

[24] BOA. A.} MKT.NZD. 2/57 – 3.

(Aleksander) Lasky-Fehmi[25]. Zapewne chodzi o Aleksandra Łaskiego (1805–1867), oficera w armii osmańskiej. Do Wysokiej Porty miał przybyć z Włoch i został skierowany do Bośni do stłumienia buntu muzułmanów, sprzeciwiających się przywilejom nadanym miejscowym chrześcijanom. Został adiutantem paszy Ömera, a w czasie wojny krymskiej awansował do funkcji szefa sztabu. Pozostawał w kontakcie z Hotelem Lambert i w 1863 roku miał być nawet obrany dowódcą Legionu Polskiego (Łątka 2005: 199). Podanie Ibrahima jest podpisane błędną transkrypcją imienia Julian jako Zolin, a Jankowski jako Yakowsky, dalej: „podpułkownik, który wyraziwszy chęć przyjęcia islamu, przyjął imię Ibrahim". Wnioskodawca zaznacza, że z czystym sumieniem i całym sercem pragnie przyjąć islam i że ten honor stanowi dla niego prawdziwe szczęście (*Vicdânı tahkîk ve tasdîk etmiş olduğumdan kalben ve kâliben şeref ile teşrîfi emel ve arzû etmiş ve şu şeref-i âliyi ihrâza vesâtet*)[26].

Oto jak Ibrahim Bej vel Jankowski zwierzył się już po polsku Sadykowi Paszy ze swych rozterek w 1850 roku:

> Łaskawy Panie Czajkowski Dobrodzieju, co się tyczy mnie, jeżeli mogę się skarżyć na cierpienia moralne, to na fizyczne bardzo mało. Co do pierwszego rzecz jest jakby pewna, że my wszyscy nowi Muzułmanie, nie z całego ciała Emigracyjnego uważani jesteśmy za tych, jakimi byliśmy przedtem, to jest za wiernych synów „Polski" (?). Tak myślących o nas czas tylko przekona, że być nimi nie przestaliśmy, zanim to nastąpi wiele gorzkich wyrzutów u Braci naszych wyrodzi się na nas./ Chociaż nasze sumienie zupełnie jest czystem, jednakowo myśl ta przedstawiając się w czarnych kolorach przyczynia się znacznie do powiększenia zwykłych zgryzot tułaczki. Pan jako najlepiej znający nasze myśli chciej być łaskawym tłumaczem naszych uczuć przed bracią naszą w Europie i chciej pan ich przekonać, że ciagle nosimy polskie serca, chociaż pod mundurem i imieniem tureckim[27].

Konwersja jako element strategii przetrwania rozniosła się echem po Europie, przedstawiana jako narzędzie przymusu i opresyjna akcja masowa (Saydam 1995: 18). W efekcie oskarżeń pod adresem Ömera Paszy do Widynia przybył Ahmed Wefik Bej (Vefik Bey) w charakterze specjalnego emisariusza sułtana Abdülmedżida i zapewnił Polaków, że mogą wstąpić do osmańskiej armii w swojej obecnej randze lub objąć cywilne stanowisko bez konieczności konwersji na islam (Ortaylı 2000: 189).

Wizja polskich oddziałów stanowiła szansę na pogodzenie doskwierającej niesławy apostaty i wagi sprawy polskiej. Dlatego też natychmiast się do nich zgłosili niektórzy z rekrutów do osmańskiej armii, jednocześnie uskarżając się na swój dotychczasowy los:

---

[25] BOA. A.} MKT.NZD. 2/57 – 2.

[26] BOA. A.} MKT.NZD 2/57 – 1.

[27] BCzart., sygn. 5435, Jankowski do Czajkowskiego, s. 223.

> W smutku pogrążeni niżej podpisani służąc w tureckim wojsku, widząc rodaków formułujących się pod komendą Jego Ekscelencji Wielmożnego Generała, ośmielają się swoje prośby ze łzami o jak najprędszą zmianę swoich losów niniejszym sposobem przedstawić. Oszukani ze strony kapitanów Tureckich i Majora Uflety przyjęli służbą wojskową. Znajdują się między obcym narodom, prześladowani biciem i zelżywymi słowami nie mogą dłużej znieść tego, widząc ukochanych Polaków chorągiew. Znajdują się kilku nieoberżniętych czekając na swoich ziomków. Jeden z tułaczy utopił się w Dunaju. I tak jeden za drugim chcą iść w Dolinę Bożą, jeżeli łaski Wielmożnego Generała ich nie uwolni od tureckiej niewoli, aby ostatki życia poświęcić ojczyźnie między swoim narodem. Z rozpaczą i łzami jeszcze raz błagamy Jego łaski o łaskawe uwolnienie z tego batalionu, bo jak nie, to będą mieli Turki z trupów polskich pożytek a łzy niewinnych polskich dusz spadną na łono Jego osoby widząc turecki naród. Oczekując jak najprędzej odmiany losu zostaną najniższymi.
>
> Od Jan Cyboski (Ali) 1 kompania, Herasymowicz Zeno (Achmed), [notatka] nieoberżnięty, 2 kompania, Łapiński Teodor (Hassan) 2 kompania, Jan Brzyzki (Mustafa) 2 kompania, Sromota Wołoszanowski (Ali), [notatka] nieoberżnięty, 3 kompania, Popina Jan (Osman) 6 kompania[28].

Możliwość służby żołnierzy chrześcijańskich z przyznaną im wysoką rangą w osmańskiej armii na poważnie rozpatrywano w 1850 roku, a potem w 1856 roku wprowadzono *bedel-i askeri,* podatek zwalniający niemuzułmanów ze służby wojskowej. 26 lutego 1880 roku wielki wezyr Said Pasza wydał memorandum z informacją, że przedstawiciele społeczności greckiej w Stambule postulują utworzenie odrębnych oddziałów chrześcijańskich i muzułmańskich. Zresztą chrześcijanie byli już w szeregach w armii, w oddziałach arsenału i marynarce. Nie odbyło się jednak bez uzasadnionych obaw. Sułtan Abdülhamid II uznał bowiem uzbrojenie chrześcijan za niebezpieczne dla Porty; poza tym bolesna byłaby utrata przychodów z *bedel-i askeri* (Deringil 2012:112).

W związku z tym, że ostatecznie nie udało się utworzyć demokratycznego legionu, dla większości emigrantów rozczarowanych najpierw przedłużaniem się pertraktacji w tej sprawie, a następnie fiaskiem tego pomysłu, niezbyt kusząca była perspektywa, którą tak ujmowała rymowanka „za par dwieście uczyć żaki, zbijać bruk o głodzie chłodzie, lub w Sadyka iść Kozaki […][29]". I tak niektórzy wybrali drogę Sadyka[30].

---

[28] Biblioteka PAU w Krakowie, sygn. 1900 (t. 2), s. 63–64. List zbiorowy wymienionych żołnierzy do Michała Czajkowskiego do Szumli z lat 1841–1870.

[29] Wierszyk ten, niewiadomego autorstwa — popularny podówczas wśród Polonii stambulskiej — cytuje Teresa Brzozowska w biografii Karola Brzozowskiego: Brzozowska 1966: 64.

[30] Michała Czajkowskiego z osmańskiej armii zdymisjonowano w 1872 roku, choć jego wojskowa estyma podupadła już w roku 1856. Po śmierci Ludwiki Śniadeckiej w 1866 roku czy to na skutek uległości panslawistycznym ideom, czy z pobudek konformistycznych Sadyk związał się z reakcyjnym tureckim środowiskiem i przybliżył do obozu rosyjskiego (Lewak 1935: 145).

Stosunki polskich działaczy z Wysoką Portą zmieniły się w 1871 roku na skutek dyplomatycznego zwycięstwa Rosji w traktacie londyńskim, a także śmierci przyjaznego sprawie polskiej Mehmeda Emina Âlego Paszy. Wielkim wezyrem został Nedim Pasza, złośliwie nazywamy Nedimoffem ze względu na współpracę z rosyjskim ambasadorem Ignatiewem, mającym duży wpływ na wewnętrzną politykę Porty. W tych okolicznościach nowy minister spraw zagranicznych (osm. Hariciye Nezareti) Serwer Pasza (Server Paşa, 1871–1872) oświadczył, że postrzega sprawę polską za przepadłą i zachęcał do skorzystania z amnestii rosyjskiej. Ogłoszona przez cara Aleksandra II w kwietniu 1863 roku amnestia była skierowana do powstańców styczniowych. Jednocześnie pod pretekstem oszczędności budżetowych i na życzenie Ignatiewa zlikwidowano w Ruszczuku (Tuna Vilayeti) korpus inżynierów Polaków, na skutek czego wielu inżynierów utraciło pracę (Łątka 2001: 139). Nie wszyscy także otrzymali świadczenia emerytalne, o czym wspomina Franciszek Sokulski w swoim pamiętniku (Sokulski 1951: 128). Część tej emigracji powróciła w 1878 roku, głównie jednak do Galicji, w której warunki polityczne zmieniły się od momentu przyznania jej autonomii w 1867 roku.

Polacy muzułmanie odnaleźli swoje miejsce w dziejach Turcji, a ze swej polskości czerpali, aby zbudować swoją „tureckość". Cóż im pozostało, skoro w tak trudnych emigracyjnych warunkach i polskiej skłonności do niemożności ustalenia konsensusu działania, sprawa polska w Stambule nie doczekała się realizacji. I nie tylko dlatego, że dla wielu nadrzędnym pytaniem było, czy sprawie polskiej było bliżej do realizacji z Bogiem chrześcijaństwa czy z Bogiem islamu?

Wpływy wolnomularskie

Nie bez znaczenia w działaniach Polaków w Imperium była ówczesna popularność ruchów masońskich, zarówno wśród osmańskiej elity intelektualnej, jak i w szeregach Wielkiej Emigracji. Niektórzy masoni wywodzili się z polskich związków wolnomularskich. Zwłaszcza, że jak pisze Małgorzata Karpińska (Karpińska 2006: 250–262), „w latach 1814–1821 w Królestwie Kongresowym wolnomularstwo było ruchem jak najbardziej legalnym, a nawet cieszyło się poparciem władz. W ciągu dziewięciu lat, jakie upłynęły od zakazu cara Aleksandra I działalności wolnomularstwa do wybuchu powstania listopadowego, ze sceny nie zeszło pokolenie związane z tym ruchem, a ludzie z masońskim stażem byli jeszcze w pełni sił i aktywności". Dużo działań miało charakter parawolnomularski, a motywacje były zróżnicowane. Korzystając z działalności lóż francuskich, Polacy próbowali założyć swoje skupiska we Francji, dla młodego pokolenia oficerskiego korpusu powstańców listopadowych idee masońskie były żywe i atrakcyjne (Hass 1972: 363–375).

Masoneria miała także swoich zwolenników wśród administracji osmańskiej. Przemiany w Imperium Osmańskich pod kątem okcydentalizacji

były powiązane z działalnością wolnomularzy, masonów i karbonariuszy. I tak wezyr Kodża Mustafa Reszyd Pasza (Koca Mustafa Reşid Paşa, 1800–1858), zwolennik i krzewiciel reform tanzymatu, dwukrotny ambasador Imperium we Francji i Wielkiej Brytanii oraz minister spraw zagranicznych, jest wymieniany w opracowaniach jako jeden z najważniejszych modernizatorów o masońskich powiązaniach. Biorąc pod uwagę mobilność tureckich intelektualistów udających się do Europy, liczne misje europejskie na terenie Imperium i ich działalność handlową oraz charytatywną, a także tendencje modernizacyjne i sekularyzacyjne, to zainteresowanie masonerią było zjawiskiem historycznie zasadnym. Czas powstawania pierwszych lóż na terenie Imperium to wiek XVIII. W roku 1748 utworzono lożę İskenderûn w Aleppo, podległą Wielkiej Loży Szkocji. Z nią związani byli: uczony i założyciel pierwszej drukarni w Imperium, renegat Ibrahim Müteferrika, dyplomata Czelebizade Sait Czelebi (Çelebizade Sait Çelebi, data urodzenia nie jest znana, zmarł w 1761 r.) oraz Humbaradży (Humbaracı – bombardier) Ahmed (1675–1747), czyli francuski renegat hrabia Aleksander Bonneval, modernizator sułtańskiej armii.

Jeden z amerykańskich orientalistów i dyplomatów, dragoman i jednocześnie mason, John Porter Brown (1814–1872) poznał wysoko postawionych tureckich dygnitarzy, którzy zostali masonami w Europie, głównie we Francji, i wspomniał o istnieniu lóż masońskich w Konstantynopolu oraz innych miastach Imperium, jak Saloniki (Brown 1868: 64, 229; Rohoziński 2006: 263–270). Już od edyktu z 1839 roku działalność wolnomularstwa w Imperium zaczęła wzrastać. Okres sporej ekspansji europejskich lóż masońskich na Portę to lata panowania kolejnych sułtanów: Abdülmedżida (1839–1861), Abdülaziza (1861–1876) i Abdülhamida (1876–1909). Paul Dumont podkreśla, że osmańska masoneria w latach 1850–1860 była niejako produktem ubocznym wojny krymskiej. Na piętnaście lóż działających w tym czasie w Stambule, cztery podlegały Wielkiej Loży Anglii, cztery loży francuskiej Grand Orient, co najmniej pięć włoskiej Grande Oriente, a jedna niemieckiej Wielkiej Loży Hamburskiej, jedna Wielkiej Loży Irlandzkiej i jedna lub dwie greckiej Meghali Anatoli (Dumont 2005: 482).

Jeśli chodzi o polskich emigrantów wolnomularzy, to wielu z nich podjęło działalność w lożach w Imperium Osmańskim. Był to m. in. Adam Michałowski (1844–po 1907), były powstaniec styczniowy, przybyły do Konstantynopola w 1863 roku, właściciel sklepu na Galacie, założyciel i Prezydent Towarzystwa Polskiego Wzajemnej Pomocy i Dobroczynności (1884–1889), który działał w podległej Paryżowi loży masońskiej Union d'Orient, a potem loży L'Étoile du Bosphore. Tam w 1887 roku został pierwszym mistrzem, zaś już około 1886 roku otrzymał funkcję zastępcy przewodniczącego kapituły loży Vallée de Constantinople (Łątka 2005: 214). Przejściowo związany z lożą był także Władysław Czajkowski (Ferik Muzaffer Pasza, 1843–1907), znany jako Ladislas Czaykowski, syn Michała Czajkowskiego (Sadyka Paszy). Wykształcony

we Francji, komendant szkoły oficerskiej, ożeniony z Lewantynką Ladislaw był wojskowym, który w armii osmańskiej doszedł do stopnia marszałka, pracował także jako wykładowca geografii. Sądząc z notatki ojca w jednym z raportów Agencji Wschodniej w Carogrodzie z roku 1850, senior Czajkowski nie był zwolennikiem masonerii, a nawet uważał utrzymywanie kontaktów z przedstawicielami tego nurtu za niebezpieczne. I tak przy nazwisku Kossuth[31] czytamy: „jako związany z radykalną w świecie partią, mógłby wplątać się w spiski i karbonaryzmy, a tem samem jeśli w ruch nas nie plątać, to zawsze kompromitować”[32]. Najwidoczniej syn Michała, Ferik Muzaffer Pasza, nie podzielał ojcowskich poglądów, gdyż do loży masońskiej Union d’Orient został przyjęty w 1868 roku (Łątka 2005: 30).

W roku 1864 stopień mistrza w stambulskiej Union d’Orient uzyskał inny polski emigrant, a późniejszy oficer osmański, Ludwik Monasterski (Lütfi Bej, 1825–1890), uczestnik wielu działań rewolucyjnych w Europie i były żołnierz Legii Cudzoziemskiej, wysłany w 1855 roku na wojnę krymską, późniejszy oficer kozaków sułtańskich Sadyka Paszy, a od 1872 roku dowódca jedynego w armii tureckiej pułku dragonów polskich stacjonującego w Libanie (Orłowski 1990: 3–54, zwłaszcza 33; Łątka 2005: 225). Zgodnie z informacjami w *Słowniku Polaków w Imperium Osmańskim* w loży masońskiej Union d’Orient działał także były uczestnik Wiosny Ludów na Węgrzech – Klet Dwernicki (1810–1867), później oficer kozaków osmańskich. Rolę szczególną w dziejach Wielkiej Emigracji przy Wielkiej Porcie odegrał Tadeusz Oksza-Orzechowski (Oksza Bej, 1838–1902), agent w Konstantynopolu z nominacji Rządu Narodowego Traugutta. Współpracował z rządem osmańskim w kontaktach z Europą, zwłaszcza przy pośrednictwie w sprawie niezwykle ważnych dla podupadającego Imperium pożyczek. Cieszył się dużym zaufaniem osmańskiego rządu i z polecenia wezyra Alego Paszy założył korespondencyjne biuro prasowe (1867–1871), łączące funkcje wywiadowcze z prasowo-propagandowymi (Łątka 2005: 237–238). Kolejną znaną postacią z kręgów wolnomularskich był hrabia Władysław Kościelski (Sefer Pasza, 1818–1895), były oficer pruski, powstaniec, demokratyczny konspirator i rewolucjonista (1846 i 1848), który przez pewien czas utrzymywał kontakty z Marksem i Bakuninem, a po Czajkowskim został agentem Hotelu Lambert w Konstantynopolu. Sefer Pasza, od 1850 roku muzułmanin, generał w służbie tureckiej, a później za sułtana Abdülaziza w 1861 roku nawet marszałek dworu, był w doskonałych stosunkach z dyplomacją francuską i pruską w Stambule (Lewak 1935: 84).

---

[31] Lajos Kossuth (1802–1894), przewodniczący Krajowego Komitetu Obrony Ojczyzny, gubernator Węgier; przywódca rewolucji węgierskiej, uważany za węgierskiego bohatera narodowego.

[32] BCzart., sygn 5436, s. 10. Notatka w podrubryce *Wychodźcy*.

Polscy emigranci na terenie Imperium byli związani także z lożami zachodnioeuropejskimi. A działały tu różne loże, z których część była zarezerwowana tylko dla Europejczyków, jak francuska loża L' Étoile du Bosphore, założona w 1858 roku. W niej działał wspomniany Adam Michałowski. Były także loże narodowe, jak Armenak dla Ormian czy Fenice dla Greków. Ze względu na charakter społeczeństwa osmańskiego działały także loże mieszane, składające się z osmańskich niemuzułmanów i Europejczyków. Z kolei w Salonikach, w warsztatach masońskich wielu członków, np. w loży Veritas, pochodziło ze społeczności *dönme* – żydowskich „konwertytów" na islam, sabatajczyków, łączących judaizm z rytem muzułmańskim[33]. I tutaj były loże mieszane, jak założona przez greckiego bankiera Cleanthi Scalieri loża I Proodos [Postęp], z dużym udziałem tureckich muzułmanów, Persów i Egipcjan. Do tej przyłączył się egipski książę Mustafa Fazıl i osmański książę Murad (późniejszy sułtan Murad V) oraz wspomniany już Namık Kemal (Dumont 2005: 484).

Loże przyciągały też heterodoksyjne ugrupowania religijne. Struktura i praktyki karbonariuszy przypominały obrzędy bektaszytów i alewitów. John Porter Brown dostrzegł podobieństwo tarikatu bektaszytów do masonerii i skomentował to spostrzeżenie w napisanej w Londynie w 1868 książce *The dervishes or Oriental spiritualism*. W rytuale wolnomularstwa dostrzegano nie tylko podobieństwo do zwyczajów bractw derwiszów, ale także do powiązanych z tarikatami organizacji cechowych (İnalcık 2006: 155). Podobieństwa dotyczyły kolejnych stopni wtajemniczenia w drodze do osiągnięcia doskonałości. Warto zaznaczyć, że sufickie bractwa organizowane były w struktury religijno-filozoficzne, ale podobnie jak loże wolnomularskie, pełniły również role społeczno-polityczne. Dodatkowym atutem imprez masońskich było dopuszczanie picia alkoholu i organizacja wystawnych bankietów w ramach rytuału *travaux de table*, co było przeciwieństwem restrykcyjnego podejścia ortodoksyjnych sunnitów. Co ciekawe, gdy w roku 1826 zakazano działalności lóż oraz bractw derwiszy, nastąpiło wyraźne zbliżenie miejskiej odmiany bektaszytów i masonów.

Wiele osmańskich lóż na wzór zachodnioeuropejski zajęło się działalnością charytatywną. W lożach narodowych wraz z trendami nacjonalistycznymi pojawiały się hasła typowe dla wolnomularstwa: uniwersalne braterstwo bez względu na wyznanie i pochodzenie etniczne. Jednak szczytny uniwersalizm idei nie powstrzymał lóż zachodnich obediencji przed werbowaniem prominentnych urzędników osmańskich do celów politycznych swoich krajów.

---

[33] *Dönme* oznacza „nawrócony" i określa konwertytę, który przeszedł z judaizmu na islam. W XVII wieku określenie to jako *dönmeh* posłużyło do nazwania sabatajczyków, zwolenników sefardyjskiego Żyda, kabalisty Sabataja Cwi (1626–1673), który obwołał się mesjaszem i przeszedł na islam, uznając ideę zbawczej konwersji za część mesjańskiego planu. Obecnie określenie *dönme* dotyczy muzułmanów pochodzenia żydowskiego, którzy praktykują niektóre żydowskie rytuały.

Jak zauważa Paul Dumont, mapa ośrodków osmańskiej masonerii pokrywała się z europejską ekspansją kolonialną na terenie Imperium (Dumont 2005: 481). I tak Brytyjczycy zwerbowali wezyra Raszyda (Raşida), a Francuzi księcia Murada. Z dotychczasowych badań wynika, że w wydarzeniach z 1908 roku ważną rolę odegrało wolnomularstwo włoskie. Współpraca między konspiratorami młodotureckimi z Salonik a lożami Wielkiego Wschodu Włoch z Macedonia Risorta na czele, odegrała dużą rolę w sukcesie owej konspiracji rewolucyjnej i wymuszeniu na sułtanie realizacji postulatów politycznych, a następnie w przejęciu władzy przez Komitet Jedności i Postępu (Onichimowski 2007: 134). Z czasem po 1908 roku wśród młodoturków obawiających się zachodnioeuropejskiej, masońskiej kolonizacji Imperium, pojawił się zamysł powołania loży narodowej – Ottoman Grand Orient, czynnej do 1918 roku. W okresie działalności Komitetu Jedności i Postępu (1908–1914) wolnomularstwo stało się rodzajem religii nowej władzy. Ważną rolę w tej mierze odegrał młodoturecki działacz i późniejszy minister finansów Dżawid (Cavid), który wywodził się z *dönme*. Mimo interwencji zachodniej, za udział w spisku opozycyjnej Postępowej Partii Republikańskiej został zgładzony w 1926 roku (Kołodziejczyk 2000b: 126). Po roku 1923 tureckie loże masońskie szybko się zorganizowały od nowa i jedynie w latach 1935–1948 obowiązywał zakaz działalności masonerii.

Głoszone przez masonów postęp i modernizacja były hasłami bardzo aktualnymi dla osmańskiej Turcji. I chociaż wątek masoński do niedawna wydawał się tylko teorią spiskową konserwatywnych kręgów muzułmańskich, jednak nie sposób pominąć związków między proreformatorskimi ruchami młodoosmanów i młodoturków z myślą wolnomularską, która poprzez obcych dyplomatów i kontakty z myślą europejską znalazła zwolenników także nad Bosforem. W tym ruchu mieli swój udział również polscy działacze wolnomularstwa, jacy trafili do Imperium.

Konstanty Borzęcki. Rys biograficzny

Moja kochana stryjenko,/ matko mojego Mehmeda./ Jeden z naszych pradziadów/ był polskim uchodźcą/ z roku 1848./ I może to dlatego/ jasne są moje wąsy,/ i może to dlatego/ jestem taki wysoki,/ a oczy naszego syna/ są jak błękit Północy./ Po jednym z naszych przodków/ z dalekiego Lechistanu/ ma ciemność oczu, która/ jest niczym czerń przegranej./ Jego włosy natomiast/ są jakby krwią barwione./ Borzęckiego bezsenne noce/ zapewne przypominają moje./ On jest zupełnie jak ja,/ moja stryjenko droga:/ gdzieś daleko pod drzewem usiadł/ i jak ja swój sen zapomniał[34].

---

[34] Tłumaczenie na polski Agnieszka Ayşen Kaim. Wiersz, w którym prawnuk Konstantego Borzęckiego (Mustafy Dżelaleddina Paszy), Nazım Hikmet Ran, zwraca się do swojej stryjenki Münevver, wspominając wspólnego przodka. Münevver Borzęcka jest wraz ze Stanisławą Płaskowicką-Rymkiewicz i Małgorzatą Łabęcką-Koecherową współautorką jedynej opracowanej po polsku pozycji – *Historia literatury tureckiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971.

Z falą emigracji polskiej do Imperium Osmańskiego w okresie Wiosny Ludów przybył także Konstanty Borzęcki herbu Półkozic. Na wyjazd do Imperium Borzęcki zdecydował się we Francji, skorzystawszy z niewielkiej zapomogi. Materiały go dotyczące to nieliczne przykłady korespondencji Agencji Wschodniej i raporty Agencji do Czartoryskiego, dekrety sułtańskie i pisma oraz listy jego syna Hasana Enwera Paszy. Zwłaszcza te ostatnie pozwalają prześledzić proces transgresji człowieka i ideologa, który przetransponował osiemnastowieczną zachodnią „oświeceniową" koncepcję „narodu" na grunt osmańskiej Turcji[35].

Obcojęzyczne opracowania charakteryzują paszę Dżelaleddina jako człowieka niezwykle wykształconego. Podobnie przedstawia ojca jego syn Enwer, co wydaje się jednak mocną przesadą. Warto zaznaczyć, że w okresie, kiedy Borzęcki wspinał się po szczeblach kariery w państwie osmańskim, wielką estymą cieszyli się wszyscy, którzy mieli europejskie wykształcenie, a zwłaszcza ci, którzy znali język francuski. Borzęcki po udziale w powstaniu wielkopolskim i pobycie w więzieniu w twierdzy Magdeburg zdecydował się (Łątka 1993: 32) uciec za granicę, do Francji, z zamiarem zostania oficerem. Tam, jak podaje Łątka, prawdopodobnie skorzystał z zapomogi finansowej Hotelu Lambert i wyjechał do Konstantynopola (Łątka 1993: 35). Ten sam autor wprawdzie powołuje się na pierwszą rozmowę, jaką Borzęcki odbył z osmańskimi egzaminatorami, którzy byli głęboko rozczarowani brakiem francuskiego wykształcenia technicznego (Łątka 1993: 37), ale dla pełniejszego oddania atmosfery, w jakiej przebiegał wtedy werbunek do osmańskiej armii, warto przytoczyć także konwersację, którą w swoim liście zapisał Jan Alojzy Pruski (Isa Saharrin Bej), oddelegowany wraz z Borzęckim na wschód Turcji do Harputu jako agent Agencji Wschodniej[36]. W jego przypadku rozmowa z marszałkiem armii, Reszydem Paszą, przebiegała następująco:

> – Usiądź./– Tak, proszę pana/– Mówi pan po francusku? – Tak, ekscelencjo./ – Jest pan oficerem armii?/ – Nie, ekscelencjo/ – Ukończył pan szkołę wojskową?/ – Nie, ekscelencjo/ – To dobrze, takich dwóch najmłodszych wstąpi tymczasowo, aby służyć mi jako ochrona osobista (Mehmed i Mustafa Bej)[37].

---

[35] Wkład Borzęckiego w budowę koncepcji politycznych i narodowościowych, wykorzystanych później w ideologii kemalistowskiej twórcy Republiki Tureckiej w 1923 roku – Atatürka, jest nie do przecenienia. Na ten temat w polskiej literaturze przedmiotu powstała popularyzatorska praca Jerzego Łątki 1933, biogram w PSB Adama Lewaka (Lewak 1935), a w tureckiej pisali o nim: Şerafettin Turan (Turan 1982), Bayram Nazır (Nazir 2006), Yusuf Bey Akçura 1930. Opracowania te mają charakter politologiczny i historyczny, pomijają kategorię transkulturowości. Korespondujący z tezą tego rozdziału jest artykuł Dariusza Kołodziejczyka (Kołodziejczyk 2011) i tekst Blaszczyka (Blaszczyk 2016).

[36] BCzart., sygn 5435 II, s. 5–36.

[37] BCzart., list sygn. 5435. s. 8–9. Dialog ten po francusku brzmiał następująco: *Est-ce que vous parlez français? – Oui, Excellence./ – Est-ce que vous êtes officier de l'armée?/ – Non, Excellence./ – Avez-vous fini les écoles millitaires? – Non, Excellence/ – Oh bien, les deux les plus jeunes deviendront maintenant mes gardes du corps.*

Wiemy, że w swoim dwudziestotrzyletnim „polskim życiu" Borzęcki, urodzony w Modrzewcu w roku 1826, po skończeniu gimnazjum w Piotrkowie Trybunalskim przez rok uczęszczał do Szkoły Sztuk Plastycznych w Warszawie i dwa lata spędził w seminarium duchownym we Włocławku w latach 1846–1848. Czy są to świadectwa dogłębnego wykształcenia, czy raczej popularne wybory zubożałego szlachcica w XIX wieku w Polsce? Pogłębione studia teoretyczne nad interesującymi go zagadnieniami podjął później, w przerwach pomiędzy obowiązkami wojskowego. Jako osmański pasza okazał się dobrym żołnierzem, chociaż jego jedynym wcześniejszym doświadczeniem wojskowym było powstanie wielkopolskie. Jednak na jego karierze zaważyły nie wizjonerskie i dalekie od akademickiego dyskursu dywagacje etnologiczne, lecz okoliczności historyczne i predyspozycje militarne. W osmańskiej armii niedoszły ksiądz Borzęcki zrobił karierę od stopnia kapitana do ferika (odpowiednik generała broni). Trafił na czasy sułtanów Abdülmedżida (1839–1861) i Abdülaziza (1861–1876) oraz głębokich przemian okresu reform, które w dalszej perspektywie przeobraziły Imperium Osmańskie w Republikę Turcji, proklamowaną w 1923 roku.

Rzekome umiejętności techniczne Borzęckiego były na wagę złota. Dla oddania roli polskich przypadków *go between* w modernizacji państwa osmańskiego warto podać trochę późniejszych przykładów. W roku 1865 utworzono państwową służbę techniczną wzorowaną na francuskim Korpusie Dróg i Mostów. Zbiegło się to w czasie z napływem nad Bosfor kolejnej fali emigracyjnej po klęsce powstania styczniowego. W tej sytuacji, jak pisze w pamiętnikach jeden z ówczesnych przybyszów, „dość było powiedzieć »ben lechły«, jestem Polak, by uzyskać to, o co się prosi. Dlatego też dział dróg i mostów w prowincjach tureckich był od szefów do ostatniego konduktora samą prawie Polonią obsadzony" (Orłowski 1990: 21)[38]. Poświadcza to i Franciszek Sokulski, stwierdzając: „Z tego powodu budowa dróg i mostów była niemal wyłącznie powierzona Polakom" (Sokulski 1951: 120)[39]. Potwierdzają to rozliczne źródła — wspomnienia, relacje podróżników.

---

[38] Orłowski 1990 cytuje: Karol Kalita, *Pamiętnik Rębajły*, Bibl. Narodowa w Warszawie, rkps 6532, k. 119.

[39] Franciszek Sokulski (1811–1896), uczestnik powstania listopadowego, znalazł się na emigracji we Francji, ukończył szkołę inżynierską w St. Étienne, pracował jako konduktor (inżynier pomocniczy) dróg i mostów w służbie państwowej; uczestniczył w powstaniu węgierskim jako kapitan inżynierii, po czym osiadł w Stambule. Odgrywał pewną rolę polityczną, m.in. w 1853 roku w religijnej i panslawistycznej akcji na Bałkanach, a następnie złożył pierwszy projekt utworzenia u boku armii tureckiej legionu polskiego; od 1851 r. był agentem Centralizacji Tow. Demokratycznego, a w 1863 r. przez pewien czas przedstawicielem Rządu Narodowego w Stambule. W 1878 r. pozostał Sokulski bez pracy i mimo długoletniej pracy w tureckiej służbie państwowej nie udało mu się uzyskać należnej emerytury, gdyż stale pomagając rodakom, którym się gorzej wiodło – nie odłożył sobie oszczędności na starość. W 1881 roku powrócił do Galicji.

> Trzeba też nie zapominać, jakie Turek w ogóle ma wyobrażenie o inżynierze. „Mehendys" w jego rozumieniu wszystko umieć powinien i umie rzeczywiście [...] Otóż zepsują panie haremu baszy, swawoląc, jakie bawidełko paryskie – już pędzi czausz w imieniu gubernatora do mehendysa: „aman, aman", nieszczęście – poradź ty temu jakoś, effendy, napraw, bądź łaskaw, spędź sobie wszystkich zegarmistrzów i kotlarzy, a zrób koniecznie! I zrobić trzeba. Lecz dawszy dowód takiej wszechmocności, napytałeś sobie biedy na wieki. [...] Niema rzeczy, z którąby się do inżyniera nie odnoszono [...] wszelkie wymawianie się bezskuteczne (Jabłonowski 1967: 186–187).

Przez szejchulislama Borzęcki został „obdarowany wspaniałością islamu" i przyjął imię Dżelaleddin [arab. Dżalal ad-Din – Chwała Wiary][40]. Nie trafiłam na pismo dotyczące konwersji Borzęckiego, ale na podstawie przytoczonych wcześniej pism Ibrahima Beja i Mehmeda Beja, czyli Jankowskiego i Łaskiego, możemy się domyśleć treści takiego podania.

Początkowo używał tylko imienia Mustafa, ale od wojny krymskiej jego „neoficki" przydomek – Dżelaleddin – pojawiał się coraz częściej. Jakże idealnie pasujące imię dla zaangażowanego konwertyty. Syn Enwer, który bardzo cenił swego ojca, uznał, że w momencie nadawania muzułmańskiego imienia, najwyższy religijny autorytet muzułmanów najwidoczniej dostrzegł w nim już wtedy wyjątkowego człowieka (Enver 1984: 5). W tym samym czasie islam przyjęła trzydziestoosobowa grupa nowo przybyłych Polaków. Informację na ten temat zawiera korespondencja z Agencją Wschodnią, w tym listy wspomnianego Isy Saharrina Beja (Alojzego Pruskiego). W korespondencji z Agencją Główną w Stambule przytoczył dialog, jaki miał odbyć z Reszydem Paszą: *Combien de vos compatriotes ont embrassé l'Islamisme?/ Je crois qu'il y en a trente ou quarante*[41].

Sądząc z korespondencyjnego tonu Alojzego Pruskiego, w liście z marca 1850 nazywającego społeczność poturczeńców polskich ironicznie „Lachami bisurmanami", tożsamość muzułmańska była dla niego użytkowym decorum, które w liście do Michała Czajkowskiego wyraził już w powitaniu: „Pozwól, że z dalekich stron, bo z granic Arabii i Mezopotamii, ze stepu gęsto kamieniami

---

[40] Z dokumentu ze zbiorów dekretów sułtańskich z 14 sierpnia z roku 1852 wiemy, iż był także inny polski konwertyta (*Leh mühtedi*), mieszkający w dzielnicy Selimiye na Üsküdarze (podobnie jak Borzęcki vel Mustafa Dżelaleddin) i o tym samym przydomku, lecz musiał być starszy od Borzęckiego. W podaniu z 1852 roku, w którym zwraca się z prośbą o udzielenie pomocy, ów Muhammad Dżelaleddin wspomina, iż od sześciu lat pobiera pensję – cztery tysiące kuruszy i chociaż powinien być w dobrej kondycji finansowej, to już od czterech lat całe swoje uposażenie oddaje lekarzom i znachorom, a tym samym pogrąża siebie i rodzinę w biedzie. Wstydzi się, że zmuszony jest wyjawić tę sytuację i prosi sułtana o zgodę i środki na remont konaku (willi), w której mieszka (BOA, İDH 258/15906 1). W odpowiedzi na wniosek generała (*mirmiran* – odpowiednik beylerbeja, generała) Dżalelaleddina Paszy uznano, iż za swoje wcześniejsze zasługi zasłużył na nagrodę *atiyye-i seniyye* (dosł. gratyfikacja, docenienie), w wysokości 15 tysięcy kuruszy do wypłacenia ze Skarbu (*mâliye hazîne-i*), o czym wiemy z dokumentu z 29 sierpnia 1852 roku (BOA, İ.DH.258-15906).

[41] BCzart., sygn. 5435, s. 10–11.

zasianego, ślę Ci pozdrowienia mój kochany Panie szczere, bo muzułmańskie”[42].

Niestety nie wiemy, jak motywował swoją decyzję o konwersji niedoszły duchowny, ekskleryk Borzęcki. Możemy się domyślić, że czuł podobnie jak Isa Saharrin, gdy ten w korespondencji zwierzał się ze swojego stosunku do sprawy polskiej i odzyskania ojczyzny jako kwestii nadrzędnej wobec życia wiecznego, co możemy wywnioskować z jego rozmowy z Muszirem Paszą[43]:

> „Pourquoi avez-vous embrassé l'Islamisme”. Odpowiedziałem: „Les plus grands ennemis de la Russie ont embrassé l'islamisme. Je ne peux pas dire ça”. [Dlaczego pan przyjął islam? Odpowiedziałem: Najwięksi wrogowie Rosji przyjmują islam. Nie mogę tego powiedzieć]. Lecz na dobrego trafił. Krótko węzłowato powiedziałem. Zdaniem moim, że tę prawdę ani przed rządem tureckim, ani przed badającymi oczyma Cara przykrywać nie potrzeba i nie można. Panu zaś ośmielam się powiedzieć, że tylko takie wyznania zmuszą Europę do szacunku dla nas i przekona ją, że Polak poświęciwszy dla ojczyzny, dziś w zasadzie nie mając już nic więcej do poświęcenia, chętnie na kartę położy choćby nawet i żywot doczesny i wieczny w chwili, kiedy błyska iskierka odzyskania ojczyzny. Takie wyznanie śmiałe, szczere i otwarte zniewoli i rząd, i lud turecki, że zupełnie inaczej uważać będą nas Polaków i potrafią zrobić różnicę między Renegatem i Renegatem[44].

Służbę w osmańskiej armii Borzęcki rozpoczął więc już jako Mustafa Dżelaleddin w mieście Diyarbakır. Wiemy o tym także z listów cytowanego już Pruskiego, który informował, że Mustafa z Mehmedem Hilmi Bejem, czyli Janem Karolem Luboradzkim, byli w Diyarbakır[45].

Egzamin zdawał Mustafa Bej przed francuskim nauczycielem w Mekteb-i Harbiye, szkole wojskowej[46]. W trakcie służby nie próżnował i korzystając ze swojego plastycznego talentu, opracowywał projekty bunkrów. Jako niedoszły absolwent Szkoły Sztuk Plastycznych okazał się też zdolnym kartografem. Najwyraźniej do sporządzania map lub szkiców, które skreślał pod wpływem zachwytu nad krajobrazem, potrzebował kolorów, gdyż w liście do Agenta Głównego w „Carogrodzie” z dnia 10 kwietnia 1850 roku złożył konkretne zamówienie:

> Łącząc wyrazy wiecznego szacunku i powinszowania, przypominam się panu dobrodziejowi. Co się tyczy mającego się nadesłać papieru, a zarazem jeżeli można, prosiłbym o załączenie kilku kolorów głównych na koszt odbierającego, gdyż tutaj,

---

[42] BCzart., sygn. 5435, s. 5.

[43] Muszir Pasza, marszałek (tur. *müşir*), chodzi o Mehmeda Reszyda Paszę.

[44] BCzart., sygn 5435, s. 18–19. List Isy Saharrina Beja.

[45] BCzart., sygn. 5435, s. 36.

[46] *Müşir Mehmet Ali Paşa'nın damadı Ferik Hasan Enver Paşa'nın kendi çocukluğuyla babası Ferik Mustafa Celâlettin Paşa'yı anlatan mektubu: Oğlum Sâmih Bey'e*, „Tarih ve Toplum” 1, January, 1984, s. 4–14.

gdzie barwy azjatyckiej natury i azjatyckich piękności tak są żywe, szczupłe resztki moich już mi służyć nie mogą[47].

Wiemy, że później w trakcie kariery „osmańskiej" Borzęcki był naczelnikiem działu kartografii w ministerstwie wojny. Czasy sprzyjały samoukom i polskim emigrantom, reformująca się armia osmańska wykorzystywała zasoby europejskiej wiedzy do technicznej modernizacji. O stanie ówczesnej armii osmańskiej, do której zaciągnęli się polscy konwertyci, Isa Bej wypowiadał się raczej krytycznie:

Jeżeli pan nie pomyślisz, że ja przyjąłem służbę w wojsku tureckim nie dlatego, żeby służyć, ale żeby krytykować, więc powiem panu otwarcie, że jeżeli cała Turcja jest tak rządzona – administrowana, i w takie siły zbrojne zaopatrzona ich Anatolia, wtenczas z góry zapowiadam, że następcy Mikołajka mało pracy będą mieli, by w końcu i ten kraj podbić i podzielić[48].

W tych okolicznościach nieposiadający żadnego formalnego wykształcenia Borzęcki zyskuje rangę specjalisty, choć praktyczną wiedzę uzupełnia z podręczników. I tak w kolejnym liście podpisanym przez Mehmeda Hilmi Beja i Mustafę, z dnia 19 czerwca 1850 roku, Borzęcki dziękuje Czajkowskiemu za „kolory", prosząc jednocześnie o przysłanie odpowiednich fachowych lektur:

Łącząc wyrazy jak najgłębszego szacunku dodaję, że co się tyczy papieru, takowy już odebrałem. Domyślam się więc jakiejś w jego zapłacie pomyłki, lecz gdyby Wasz Dobrodziej raczył mi nadesłać jakąkolwiek z książek inżynierskich, wyjąwszy *Aide Mémoire du Laisné*[49], który mam, prócz należności czułbym się do grobu Pana Dobrodzieja najobowiązańszym sługą. Pasza o nadesłanie gazet uprasza. Moustafa[50].

Jak wielu polskich emigrantów w Turcji z niecierpliwością oczekiwał na „Biuletyn Polski", wychodzący w Paryżu, ale i na powrót do Konstantynopola:

Łącząc wyrazy najwyższego szacunku miło mi spodziewać się, że zaraz dotrą biuletyny, które my zawsze Paszy komunikowali jako dawniej [by] wysyłać i kilku słowami zapełnić przerwę w ich odbieraniu raczy – co się tyczy braci naszych […?] żadnej o nich Wam dobrej wiadomości dzielić nie możemy – nie wiemy nawet, czy się tam znajdują, tak wielką przestrzenią są te kilkadziesiąt mil gór i śniegów oddzielające nas od nich z Musą Bejem, po wyjeździe z Harputu rozdzieliwszy się

[47] BCzart., sygn. 5435, s. 101.

[48] BCzart., sygn. 5435, s. 12.

[49] Chodzi zapewne o pozycję z dziedziny inżynierii wojskowej: Joseph Laisné, *Aide-mémoire portatif à l'usage des officiers du génie/ publié avec l'approbation de M. le Ministre de la guerre, qui a décerné a l'auteur un prix d'encouragement d'après l'avis du comité des fortifications, par J. Laisné*, wydane w Bruxelles, Meline, Cans et Compagnie w 1839 roku.

[50] BCzart., sygn 5435. Dopisek do listu, s. 214, list na s. 211–214.

> znowu w Malatyi złączyć się mamy nadzieję – jeżeli tylko znajdziemy go przy boku Ahmeda Paszy, przed rozstaniem się bowiem naszą podał prośbę o urlop do Stambułu w wiadomym celu. Pana Dobrodzieja – najniższy sługa Moustafa Bej[51].

Zdolności inżynieryjne, lub raczej samozwańczo-inżynieryjne, Borzęckiego zostały docenione nie tylko przez Osmanów, ale też przez Agenta Głównego. Świetnie się składało, gdyż Mehmed i Mustafa (Luboradzki i Borzęcki) bardzo chcieli wrócić do Stambułu ze wschodnich prowincji tureckich, dokąd zostali wysłani w listopadzie 1849 roku na dwa lata. W liście Czajkowskiego do Czartoryskiego z 15 listopada 1849 ze Stambułu znajdujemy fragment, w którym wśród innych emigrantów wymieniony jest także Borzęcki i jak informuje Czayka „Mustafa Bej, mulazim (*mülâzım-ı sânî*) inżynierii zostaje w Carogrodzie" i dalej pada komentarz „Z tych panów można by mieć dobrą korzyść[52]". Zwrot jakże bliski Czajkowskiemu, który wielokrotnie oceniał napływających emigrantów pod kątem ewentualnych „korzyści, oczywiście dla sprawy narodowej". Dla przypomnienia, Czajkowski w podobnym tonie pisał o „zwłokach moskiewskich", którymi chciał „zrobić dobrą posługę krajowi" (list do Czartoryskiego, 17 luty, 1844 rok; za Chudzikowska 1982: 240). Chodziło mu o ciało carskiego oficera Konstantego Władymira Korsakowa, dawnego ukochanego swojej przyszłej muzułmańskiej żony, Ludwiki Śniadeckiej. To z powodu poszukiwania zwłok zabitego pod Szumlą Korsakowa Śniadecka znalazła się w Imperium.

Po powrocie w 1851 roku Borzęcki zniknął z korespondencji Agencji Wschodniej i Hotelu Lambert. Nie pojawił się już potem w żadnych wypowiedziach polskich emigrantów w Imperium Osmańskim. Ostatnią przesyłką do Agencji był list, który wprawdzie zapewnia o szacunku wobec przełożonych, ale jednak zawiera też nutę żalu:

> Życzymy, by inni protegowani jego postępowaniem swoim taką opinię o Polakach jak o swoich przełożonych w Stambule utrzymać i przychylnością zjednać się starali jako my dotychczas to czyniliśmy. Muhammad [Mehmed] i Moustafa [Mustafa][53].

W 1857 roku w Chorwacji Dżelaleddina Paszę jako osmańskiego wojskowego spotkał polski lekarz Władysław Jabłonowski i przy tej okazji potwierdził jego wysokie kompetencje. Opisując wydarzenia z 1857 roku, wspomniał o tym, że do obozu marszałka Ahmeda Muchtara Paszy (Ahmet Muhtar Paşa, 1839–1919) w dolinie rzeki Gacka w Chorwacji przybył dawny „Borzęcki z Galicji", podczas gdy on sam pełnił służbę w szpitalu w Trebini (Trebinje, Hercegowina):

---

[51] BCzart., sygn. 5435, s. 210.

[52] BCzart., sygn. 5496 II, s. 522.

[53] BCzart., sygn. 5435, notatka pod listem z dnia 22 maja, s. 205.

> Od dnia przybycia do obozu Muchtara w charakterze szefa sztabu jenerała brygady Mustafy Dżelaleddina-paszy daje się od razu widzieć we wszystkim większy porządek i rodak nasz, choć krótko tu bawiący, zyskał już ogólne uznanie. Choć już nieco za późno, bo nie wątpię, że fachowy ten człowiek wprowadzić zdoła pewien ład w kadrach tureckich, działających dotąd ot tak jak wypadło [...] (Jabłonowski 1967: 342–343).

Nie mamy też informacji o Borzęckim od środowiska związanego z domem Ludwiki i Henryka Gopplerów, stanowiącym centrum polonii stambulskiej, mieszczącym się w dzielnicy Bebek nad Bosforem, która w XIX wieku zyskała nawet nazwę „polskiej wioseczki". Z czasem dom Gropplerów został nazwany nawet polską ambasadą (1870–1887). Mające znakomite stosunki z elitą osmańską, małżeństwo łączyło sprawy patriotyczne z prowadzeniem prężnego przedsiębiorstwa – kopalni marmuru i boraksu oraz utrzymywaniem otwartego domu, zwanego też Salonem Ludwiki Demokratki. Przyjmowano tam polskich emigrantów i zaprzyjaźnionych turystów arystokratów. Jednak izolacja Mustafy Dżelaleddina i jego, od pewnego momentu, wyłącznie osmańska kariera nie pasowała do polsko-stambulskich salonów, chociaż zdarzało się, że goszczono u Gropplerów polskich „renegatów" i pracujących dla Porty polskich fachowców. Bywał tutaj m.in. Czajkowski (Sadyk Pasza); poeta, dziennikarz oraz inżynier w służbie osmańskiej Karol Brzozowski (Kara Avcı, 'Czarny łowca'), Władysław Jabłonowski i nawet Adam Mickiewicz (Nykiel 2018: 83–113).

W 1853 roku Borzęcki został przydzielony do oddziału pod dowództwem Ömera Lütfiego Paszy (Pasza Latas), z pochodzenia Serba urodzonego w Chorwacji. Był to konwertyta, były chrześcijanin, kadet zbiegły z austriackiego wojska, a w momencie poznania z Mustafą „gorliwy" osmański pasza. Mustafa mu się spodobał już wtedy, gdy ten uczęszczał do szkoły wojskowej Mekteb-i Harbiye. Pod jego dowództwem Borzęcki udał się na wyprawę wojenną.Ten fragment historii został opisany przez jugosłowiańskiego noblistę Ivo Andricia w powieści *Omer-pasza Latas*. Już w słowie wstępnym do polskiego wydania czytamy, że polskie postaci, wśród których Borzęcki akurat nie figuruje pod rozpoznawalnym nazwiskiem, wypadły „orientalnie" (Dukanović w: Andrić 1983: 29). Nie powinno to jednak dziwić, skoro warunkiem kariery w dziewiętnastowiecznym rozumieniu konwersji była wiarygodność muzułmańskiej tożsamości.

Zdaniem Enwera, który pamiętał swego ojca jako osmańskiego urzędnika wojskowego, kariera Dżelaleddina była świadectwem, na jak sprawiedliwych zasadach opierał się mechanizm awansu w państwie osmańskim. Mustafa Pasza walczył przeciwko Rosji (1853–1856), w Bagdadzie (1857), Hercegowinie (1875), Czarnogórze (1852, 1861, 1876).

W służbie wojskowej Borzęcki wielokrotnie odznaczył się męstwem, wręcz brawurą, za co otrzymał liczne dowody uznania. Podczas wojny krymskiej,

gdzie był dowódcą armii sułtańskiej, zasłużył się między innymi w bitwie pod Szekwetili 15/16 października 1853 roku.

Dyplom wojskowy:

> Mustafa Dżelaleddin Bej, podporucznik sztabu generalnego w Batumi, zasłużył się Imperium Osmańskiemu dużą odwagą i brawurą. Od momentu, gdy go przydzielono pod moją komendę aż do bitwy pod Szkutel [Szekwetili], prowadził oddziały sułtańskie żołnierzy uzbrojonych w bagnety i wykazał się ogromną odwagą, przeszedł pierwszy przez most i chociaż wysłano na to miejsce 12 rosyjskich statków, Mustafa wspiął się na twierdzę i dał dowód swojego hartu ducha. Ostatnio służąc w dywizji anatolijskiej, kiedy miał przeprowadzić szarżę na wzgórze Soğanlı, odznaczył się właściwym postępowaniem, dużymi zdolnościami i odwagą. Dlatego otrzymuje niniejszy dyplom. Mustafa Dżelalleddin, który wszędzie działał według rozkazu i prawa oraz wykazał posłuszeństwo wobec Jego Wysokości Sułtana, otrzymuje niniejsze odznaczenie aby znane były jego zasługi oraz oddanie. Podpisano: w miesiącu Şeval 1272 (czerwiec/lipiec 1856) – 18 Marszałek Gwardii Sułtańskiej Ahmed Selim (Enver 1931: 3).

Następne wyróżnienie:

> Mustafa Dżelaleddin Bej, podporucznik sztabu generalnego, w armii sułtańskiej w Iraku i Hedżazie w czasie, gdy był pod moim dowództwem we wszystkich walkach odznaczył się poświęceniem, oddaniem i odwagą. Jednocześnie udowodnił swoje zdolności pod każdym względem, dlatego został odznaczony. Podpisano: Cemazeyilahir 1276 (grudzień/styczeń 1859–1860), Generalissimo Ömer Lütfi (Enver 1931: 3).

W roku 1864 ambasador Rosji w Stambule Nikolaj Pawłowicz Ignatiew (1864–1877) w raporcie do cara Aleksandra II donosił, iż:

> Bojenski [Borzęcki], protegowany przez Paszę Ömera z powodu swoich zdolności i wykształcenia, odznaczył się w Czarnogórze i na Krecie [1867]. Zalecał pewne reformy użyteczne dla ustroju Turcji, a w adresowanych do Porty memoriałach, jak również diatrybach publikowanych w lokalnej prasie, zachęcał do denuncjowania Rosji (Łątka 1993: 56).

Na skutek interwencji Ignatiewa i wobec nadchodzącego ocieplenia relacji osmańsko-rosyjskich, od 1871 roku z powodu swojej działalności publicystycznej Mustafa Dżelaleddin Pasza popada w niełaskę. W zbiorach dekretów sułtańskich mamy dokument z 12 maja 1871 roku, który wyjaśnia tę sytuację:

> Ustalono, iż generał Mustafa Dżelaleddin Pasza z Trzeciej Armii, mieszkający w Yenişehirze, wypisuje w obcych gazetach antypaństwowe teksty. W związku z tym faktem uznano, że nie jest stosowne, aby kontynuował swoją służbę wojskową. Jednak biorąc pod uwagę jego dotychczasowe zasługi, nie będzie właściwym, aby wraz z dymisją pozbawić go także uposażenia[54].

[54] BOA İDH632/43962.

W rezultacie Borzęcki zostaje przeniesiony na przymusową emeryturę z uposażeniem emerytalnym w wysokości dwa tysiące kuruszy[55]. Jak pisze Łątka, ponoć w 1872 roku rozważano oddanie mu w miejsce Czajkowskiego dowództwa nad pułkiem Kozaków Osmańskich (Łątka 1993: 57). Emerytura jednak nie trwała zbyt długo, gdyż już po kilku miesiącach z rozkazu sułtana przywrócono Mustafie Paszy stopień i mianowano do Sztabu Generalnego (Erkân-ı Harb-i Umumî Dairesi).

W czasie przestoju (maj 1871–marzec 1872) Borzęcki bardziej zaangażował się publicystycznie. Pisał do gazety „Basiret" [Przezorność][56], jednej z licznych inicjatyw dziennikarskich, w której wzięli udział postępowi działacze tego okresu. Gazeta zaczęła być wydawana w styczniu 1870 roku. W pierwszym numerze jako założenia programowe zaznaczono, że pomysł publikacji „zrodził się z myśli promującej postęp, którego narzędziem w każdym cywilizowanym kraju jest prasa, będąca głosem ludu. Gazeta »Basiret« ma na celu udostępnianie dyskusji na temat zagadnień nauk ścisłych, prawa, geografii, historii, astronomii, chemii"(„Basiret", No: 1. 20 L 1286/23 styczeń 1870, s. 1–2, za Yerlikaya 1994: 52). Gdy Mustafa Pasza publikował w „Basiret", akurat w trakcie trwania wojny francusko-pruskiej (1870–1871) gazeta ta miała orientację proniemiecką. Anonimowe artykuły Borzęckiego skierowane przeciwko Francji musiały wywrzeć wpływ na pewne tendencje w ówczesnej polityce[57]. Musa Gümüş sugeruje, że położyły fundament pod ocieplenie relacji turecko-niemieckich od drugiej połowy XIX wieku (Gümüş 2015: 377). W ramach gratyfikacji kanclerz Bismarck zaprosił redaktora naczelnego do Berlina, aby wspomóc zakup maszyny drukarskiej (Efendi 1976: 39; za: Yerlikaya 1994: 32, Karpat 2001: 119–124).

Po powrocie do służby wojskowej Borzęcki awansował do rangi generała dywizji. Walczył na Bałkanach w III Korpusie i został wysłany do rozgromienia powstania w Czarnogórze, gdzie zmarł w 1876 roku.

„Słabe więzi"

Status *in between* Borzęckiego rzutował na jego relacje zarówno ze społecznością muzułmańską, jak i polską katolicką – były one dosyć „luźne". To zjawisko zostało bardzo trafnie zdiagnozowane przez Arkadiusza Blaszczyka zgodnie

---

[55] BOA İDH 647/44948.

[56] „Basiret", gazeta codzienna ukazująca się w okresie 1869–1878, 1908. Wydawana przez muzułmanów o postępowej orientacji w duchu osmanizmu i islamizmu, publikująca artykuły o tematyce politycznej, zarówno krajowej, jak i zagranicznej. Uważana za proniemiecką. Założycielem był Basîretçi Ali Efendi. Wśród publikujących byli m.in. Namık Kemal, Ahmed Mithat Efendi (ojciec tureckiego dziennikarstwa), Ali Suavi, Hayrettin Bey (Hajreddin Bej), Celaleddin Paşa (Dżelaleddin Pasza) i Suphizade Ayetullah (Karpat 2001: 119–124).

[57] Niestety w archiwach tureckich, w których sprawdzałam (Biblioteka Narodowa w Ankarze) w okresie, gdy Borzęcki publikował w „Basiret", przy artykułach nie są wymienione nazwiska, tak więc trudno przywołać jakiś jego konkretny artykuł.

z koncepcją Marka Granovettera jako „słabe więzi" (ang. *weak ties*). Określenie to pojawia się w kontekście powiązań socjologicznych w makro i mikro skali na linii grupa–jednostka i dotyczy osób w przestrzeni „pogranicznej", w izolacji, a których związki z krajem własnego pochodzenia i społeczeństwem kraju goszczącego zostały całkowicie lub częściowo zaburzone albo też słabo zdefiniowane (Granovetter 1973: 1360–1380, za Blaszczyk 2016: 215, 223). Tak usytuowani „przypadkowi bohaterowie" stają się więc niejako pośrednikami kulturowymi. W przypadku konwertyty zobowiązujący status kulturowego „pomostu" może być tożsamościowym uwikłaniem. Sytuacja wykluczenia, będąca udziałem polskiego uchodźcy z 1848 roku, w odbiorze jego syna Enwera Hasana Paszy była społecznym odizolowaniem „renegata" dotkniętego podwójnym wykluczeniem. Nieakceptowany przez swoich rodaków chrześcijan, również jako „nowy muzułmanin" nie zawsze był traktowany jako pełnoprawny przez tych, którzy byli związani z islamem od urodzenia: „Ci ludzie, którzy zerwali więzi ze swoją własną cywilizacją, ale nie byli jednocześnie w pełni akceptowani przez środowisko muzułmańskie, czuli się jedynie dobrze zadomowieni wśród takich, jak oni sami" (Łątka 1991: 23–37).

Ponoć Borzęcki w domu nigdy nie mówił o Polsce. Jedynym zapamiętanym przez syna szczegółem były strzępki wspomnień o tym, że jego polski dziadek był bogatym posiadaczem ziemskim i że ojciec miał sześciu braci. Wszyscy przyjechali do Warszawy, aby się kształcić. Jednak Borzęcki nie utrzymywał kontaktów z polską rodziną, gdyż po ucieczce popowstańczej nie mógł z nimi korespondować. Wszyscy więc myśleli, że nie żyje. Dopiero pod koniec swego życia otrzymał list, po przeczytaniu którego ponoć „zbladł jak ściana i nie był w stanie dalej czytać, tak płakał" (Enver 1931: 4). Był to list od jednego z braci, który nadal żył w Polsce, a napisał go, gdy przeczytał nazwisko (Borzęckiego) w polskiej gazecie. Od tamtego czasu Mustafa Dżelaleddin powrócił do swojej polskiej tożsamości we wspomnieniach i zaczął korespondować z rodziną, a po jego śmierci korespondencję przejął Enwer Pasza (Enver Pasza 1913: 2).

O sytuacji towarzysko-społecznej swojego ojca pisał Enwer także w liście z 1925 roku do zięcia, Samiha Rıfata, wspominając, że jego ojciec otoczył się głównie innymi „nawróconymi na islam" Polakami i unikał muzułmanów (Enver 1984: 9), a najwięcej czasu w domu spędzał ze swoimi książkami i dodatkowo zajął się działalnością publicystyczną. Borzęcki artykuły drukował anonimowo w „Basiret" (Efendi, 1997: 17–18, 70–71, 118–119, Gümüş 2015: 377) lub pod pseudonimem w gazecie „Terâkki" [Postęp][58]. W „Basiret" zasiadał

[58] „Terâkki" to wydawany w latach 1868–1871 dziennik polityczny, założony przez Alego Raşida i Filipa Efendiego z Diyarbakıru. Wśród jego dziennikarzy, głównie z kręgu Młodych Osmanów, pojawił się Hajreddin Bej (Karol Karski), aktywny działacz ruchu modernistycznego. Gazeta miała charakter postępowy i poza aktualnymi informacjami politycznymi, także i międzynarodowymi, umieszczała karykatury i popierała emancypację kobiet.

także w radzie tłumaczy i radzie redakcyjnej[59]. Pisał też do francuskojęzycznego periodyku „Courrier d'Orient", kierowanego przez Korsykanina Giampiétriego[60] i skupiającego Młodych Osmanów. Wydaje się jednak, że Borzęcki nie był zbyt blisko towarzysko związany ze środowiskiem postępowych tureckich dziennikarzy i pisarzy. Dariusz Kołodziejczyk zauważył, że imię Mustafy Dżelaleddina nie zostało wymienione w żadnych ze wspomnień współpracowników publicystów (Kołodziejczyk 2011: 122). A w licznej korespondencji hotelu Lambert „Moustafa Bej" także pojawia się sporadycznie, w formie dopisków do listów innych. Enwer, wspominając ojca z miłością i szacunkiem, doceniał jego zasługi, ale nie krył, że to osamotnienie budziło w nim współczucie:

> Chociaż był człowiekiem światowym i Europejczykiem, to uznawano go za dziwaka, gdyż nie utrzymywał kontaktów z żadnym Europejczykiem. W trakcie pokoju zajmował się swoimi pismami i książkami (Enver 1931: 3).
>
> Zastanówmy się, jaka była wówczas ta nasza Turcja. Czy była tam jakaś „cywilizacja"? Czy mój ojciec jako konwertyta nie mógł się przyjaźnić z żadnym chrześcijaninem? Czy mógł wśród Turków muzułmanów odnaleźć kogoś o podobnych przekonaniach i mentalności? Nigdy! (Enver 1931:4).

Wspólne życie z ojcem Enwer wspominał jako spokojne, pozbawione rozrywek. Zrzucił to na karb muzułmańskiego charakteru dzielnicy Üsküdar, gdzie rodzina mieszkała ze względu na rodziców matki. Z jednej strony był cmentarz Karaahmed, a z drugiej strony ulicy stały zamieszkane przez prostych ludzi zaniedbane domy. Jeśli chodzi o otoczenie ojca, pasza Enwer wymienił zamieszkałego w sąsiedztwie, w Harem İskelesi (przystań promu) w dzielnicy Üsküdar, postawnego, sympatycznego, lecz małomównego Abdülkerima Paszę, który z pochodzenia był Pomakiem kształconym w Wiedniu. To jemu często składał z ojcem wizyty (Enver 1931: 6). Następcą Abdülkerima jako naczelnego dowódcy armii osmańskiej został Mehmed Ali Bej alias Karl Detroit z rodziny hugenotów z Brandenburgii. Enwer wspomina, że Mehmed Ali Bej, jak każdy inny konwertyta, złożył podanie o zgodę na przyjęcie islamu i ukończył szkołę wojskową. Był protegowanym ówczesnego wezyra Mehmeda Emina Alego Paszy (1815–1871), który dbał zarówno o rozwój postępowych reform, jak i o relacje zagraniczne zagrożonego Imperium.

W omawianym przypadku izolacja Borzęckiego uległa niejako „przedłużeniu" na dalsze pokolenia. Borzęcki był postacią marginalną. I chociaż konwersja

[59] W okresie wojny prusko-francuskiej jego artykuły w tej gazecie są wymierzone przeciwko Francji Napoleona III, którego postrzega jako konserwatywnego wroga myśli narodowej.

[60] Giampiétri (Jean Piétri), działacz z kręgu „jeune", pochodzący z Korsyki pół Francuz, pół Włoch, o poglądach popierających Mazziniego i Garibaldiego. Francuskie *jeune* – 'młody' (sturczone *Jön*) oddaje przywiązanie do haseł rewolucji francuskiej. „Młodość" niesie wartości narodowe, konstytucyjne, republikańskie, jest przeciwstawieniem się monarchii absolutnej i systemowi feudalnemu.

i powikłana tożsamość zaważyły na jego losach, zamknąwszy mu możliwość powrotu do kraju pochodzenia, to jednocześnie odegrały znaczącą rolę w transferze wiedzy, która stała się jego udziałem. Zdobywana dzięki podstawom wykształcenia w kraju rodzimym oraz lekturom i pracy w nowej ojczyźnie, znalazła podatny grunt za czasów transformacji Imperium. W ten sposób etnolingwista amator przyczynił się do zapośredniczenia idei nacjonalistycznych, które z pewnym opóźnieniem przetransponował na grunt turecki.

Można przyjąć, że działalność publicystyczna i naukowe rozważania Borzęckiego były formą pocieszenia i rekompensaty w jego podwójnej izolacji. Nie mogąc realizować swoich potrzeb intelektualnych dla utraconej Polski, zastosował je wobec przybranej ojczyzny. Być może podzielał w tym zdanie Alojzego Pruskiego (Isy Saharrina Beja):

> Polska jest mi matką, a Turcja macochą. Dobro i szczęście tego kraju, który aż do wielkiej nocy zmartwychwstania mojej matki za drugą ojczyznę żem przybrał, leży mi na sercu, dlatego jako muzułmanin mam prawo mieszać się do wszystkiego, pochwalać dobre a ganić złe tegoż, nie siedzieć bezczynnie i zbijać piastry, jak niektórzy utrzymują[61].

„Językoznawcze" dowody Borzęckiego na pochodzenie Turków

Swoją teorię o europejskich korzeniach kultury tureckiej Borzęcki oparł na dowodach, które możemy określić mianem pseudolingwistycznych. Autor nie posłużył się spójną metodologią językoznawczą, nie był ani lingwistą, ani nawet filologiem. Borzęcki znał wprawdzie języki obce, w tym łacinę, polski, niemiecki, francuski i osmański oraz rosyjski, ale jego zawodowe wykształcenie, zdobyte na froncie, nie miało charakteru teoretycznego, tak więc w tym zakresie był amatorem. Zresztą sam się do tego przyznawał:

> W ciągu dwudziestu lat spędzonych w prowincjach Turcji, blisko związanych z Osmanami, ich życiem, ich dziełami, ich ideami, miałem czas ich poznać i pokochać. Dziś, kiedy ten naród jest często wzgardzany na skutek pewnych tendencji, pewnych nadużyć i błędnych opinii, nie waham się, mimo całej swojej niekompetencji jako pisarz, opublikować to exposé do moich przekonań. Czynię to tym bardziej dobrowolnie, bo wystarczy bronić Turków, opowiadając to, co widziałem i obserwowałem. Tak więc ten uczciwy i bezstronny esej ma wpływ na poprawę losu moich przybranych rodaków i ułatwić dzieło szerzenia postępu na Wschodzie! (Djelaleddin 1870: 6).

[61] BCzart., sygn. 5435, s. 21–22.

Źródła, na które się w swojej pracy powołuje Mustafa Dżelaleddin, to w większości opracowania w językach zachodnioeuropejskich. Zaś z przytoczonych dzieł ze świata muzułmańskiego wynika, że znał też obowiązujący kanon zarówno literatury, jak i historiozofii.

Wśród źródeł historycznych, z jakich korzystał Dżelaleddin, znalazło się dzieło benedyktyńskiego mnicha Pawła Diakona *Historia Langobardorum* z VIII wieku. Jeśli chodzi o historię Polski, to parokrotnie powołuje się na *Histoire de Pologne* z 1824 roku, jej autorem był Théodore Vaga. Korzystał też z dzieła francuskiego encyklopedysty i jezuickiego teologa Louisa Morériego, który w 1674 roku wydał pierwszy tom swego *Wielkiego słownika historycznego* (*Le grand Dictionaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*). Kolejnym źródłem dla Borzęckiego były prace Josepha von Hammera-Purgstalla, austriackiego orientalisty i twórcy naukowego badania historii i kultury Imperium Osmańskiego, głównie jego dziesięciotomowe dzieło *Geschichte des osmanischen Reiches* [Historia Imperium Osmańskiego], wychodzące w latach 1827–1833, oraz wcześniejsze opracowanie Josepha de Guignesa *Histoire générale des Huns, des Mongoles, des Turcs et des autres Tartares occidentaux*. [Ogólna historia Hunów, Mongołów, Turków i innych Tatarów zachodnich] z lat 1756–1758. W swojej lingwistycznej teorii Mustafa Dżelaleddin posłużył się określeniem „jafetycka aryjskość" (Djelaleddin 1870:251)[62] i był zdania, że języki świata miały powstać na drodze monogenetycznej, z jednego języka. Ta teza ma punkty zbieżne z pseudonaukową teorią późniejszego gruzińskiego i radzieckiego archeologa, Nikołaja Jakowlewicza Marra (1864–1934), zwaną marryzmem, obowiązującą w latach 1920–1950 w ZSRR.

Borzęcki w swoim traktacie wprowadza postać „męczennika nauki" w osobie niedocenionego uczonego Jeana Sylvaina Bailly'ego, osiemnastowiecznego francuskiego astronoma i historyka nauki, ściętego na gilotynie. Bailly w *Lettres sur l'origine des sciences: et sur celle des peuples de l'Asie, (addressées à M. de Voltaire par M. Bailly)* z 1777 roku pisał o początkach ludzkości, których należy szukać „na równinach Turkiestanu/Tatarii", a tamtejsze ludy nazwał „oświeconymi mentorami rasy ludzkiej", które dały początek sztuce, nauce i cywilizacji świata (Mardin 2000: 250). Kolejną pracą, którą Mustafa Dżelaleddin w tonie częściowo polemicznym posłużył się do uzasadnienia swojej tezy, były korespondujące z jego punktem widzenia badania rosyjskiego slawisty niemieckiego pochodzenia, Aleksandra Fiodorowicza

---

[62] Języki jafetyckie – określenie nawiązujące do biblijnego syna Noego, Jafeta. Teoria rozbudowana później przez Nikołaja Jakowlewicza Marra (1864–1934), który początkowo językami jafetyckimi nazwał grupę języków kaukaskich, później włączył do niej wszystkie stare języki Europy i Bliskiego Wschodu, niebędące językami indoeuropejskimi ani semickimi.

Hilferdinga (Gilferdinga)[63], który uważał Bułgarów za ludy turecko-aralskie (Djelaleddin 1870: 311–312).

Jeśli chodzi o uczonych Wschodu, Borzęcki korzystał z prac Abu al-Ghaziego Bahadura (Abulgazi, Ebulgazi, Abu al-Ghazi, 1603–1663), chana Chiwy, którego dwa dzieła w języku czagatajskim dotyczyły genealogii Turkmenów i genealogii Turków: *Szadżare-i Tarakime* [Genealogia Turkmenów] ukończone w 1661 roku oraz *Szadżare-i Türk* [Genealogia Turków] z 1665 roku. Dzieła te, oparte na tradycji ustnej, stanowią zbiór materiałów folkloru ustnego, jak mity, legendy, a Borzęckiemu posłużyły za źródła przykładów. Do tego samego celu użył jednego z pierwszych zabytków języka tureckiego: encyklopedycznego jedenastowiecznego *Dîvânü Lugati't-Türk* [Dywan języka tureckiego], autorstwa Mahmuda z Kaszgaru. Przy części etymologiczno-językowej swojej pracy korzystał także ze współczesnych sobie dzieł osmańskich. Powoływał się np. na dziewiętnastowiecznego tureckiego intelektualistę i uczonego Ahmeda Dżewdeta (Cevdet) Paszę[64], autora gramatyki uwzględniającej turecki, perski i arabski: *Kavâid-i Osmaniye* [Gramatyka języka osmańskiego] z 1864; *Kavâid-i Türkiye* [Gramatyka turecka] z 1873 roku oraz dwunastotomowej *Tarih-i Cevdet* [Historia (Kroniki) Dżewdeta], obejmującej historię Osmanów w latach 1774–1826.

Patrząc na powyższy zestaw referencji, cytowanych dzieł i odwołań widać, że Borzęcki traktował wybiórczo dostępny w owym czasie materiał teoretyczny. Był zdania, że współczesne mu teorie etymologiczne, które wykluczają rasę turańską z rodziny europejskich Ariów, bezczeszczą historyczne prawa Turków do ich prawdziwego miejsca, a to jest jedną z podstawowych zasad ludzkości (Djelaleddin 1870: 229). W swojej tureckocentrycznej teorii przeczył ówczesnym podstawom nowoczesnej lingwistyki. Trwające stulecia zapóźnienie cywilizacyjne tureckich plemion tłumaczył „oddaleniem geograficznym, bez możliwości dostępu do plemion rasy żółtej i utratą narodowej literatury oraz zabytków swojej przeszłości na rzecz cywilizacji arabskiej na wiele wieków, przez co wielki turecki naród nie był w stanie upomnieć się o swoje historyczne prawa" (Djelaleddin 1870: 233).

W sposób szczególny zajął go sam język. Bazując na swoich własnych umiejętnościach poligloty władającego kilkoma językami, przeprowadził amatorską analizę porównawczą tureckiego z innymi indoeuropejskimi językami, zwłaszcza z łaciną. W swym dziele starał się dowieść, że system językowy turecki nie tylko jest podobny do greki, łaciny i innych języków euro-

---

[63] Aleksander Fiodorowicz Hilferding (Gilferding 1837–1872), rosyjski slawista i folklorysta, słowianofil, zebrał i wydał byliny, prowadził prace z zakresu lingwistyki komparatystycznej.

[64] Ahmed Dżewdet (Cevdet) Pasza (1822–1895), osmański uczony, historyk i mąż stanu, kilkakrotny minister oświaty i sprawiedliwości, reformator szkolnictwa tureckiego, jedna z czołowych postaci tanzymatu, projektodawca zreformowanego osmańskiego kodeksu prawa muzułmańskiego *Mecelle*, uczestnik prac nad stworzeniem konstytucji osmańskiej, obrońca tradycji islamu.

pejskich, w tym słowiańskich (jak rosyjski i polski), ale stanowi prawdopodobnie źródło tych języków. Jednocześnie porównywał elitarny język osmański – „wypaczony i mieszany" arabsko-perski – do równie „wypaczonego" greckiego.

Borzęcki językoznawczą terminologię, określającą rasy jako indoeuropejską czy indoniemiecką, lub zwyczajnie aryjską, przekształcił na nową propozycję hybrydy terminologicznej: „turo-aryjską", opierając ją na rasowym pokrewieństwie pomiędzy Turkami i Europejczykami[65]. Tym samym Borzęcki tworząc słowo „turo-aryjski", zmienił dotychczasowy dyskurs o cywilizacyjnej przynależności „Turanu", ponieważ określenie „turański" zestawił równoważnie ze znaczeniem słowa „aryjski". Co do podobieństw leksykologicznych, oparł je na samych tylko brzmieniach słów i aby nadać temu wiarygodność, starał się uzasadnić ograniczenia morfemów leksykalnych i gramatycznych.

Co więcej, Mustafa Dżelaleddin tworzył autorskie koncepcje tureckiej etymologii słów łacińskich, posługując się podobieństwem brzmienia i tak np. odmianę łacińskiego bezokolicznika *capere* ('chwytać', 'łapać'), w odmianie jako *captus, captum*, wywodził od formy 3 osoby czasu przeszłego tureckiego czasownika *kapmak*, oznaczającego także 'łapać', 'chwytać' (*kaptım* w 3 osobie czasu przeszłego prostego) i przedstawił to podobieństwo w rozpisanej koniugacji (Djelaleddin 1870: 247). Autor starał się także wykazać podobieństwa tureckiego z językami słowiańskimi. Podobne analogie zbudował w odniesieniu do postaci z mitologii greckiej. I tak imię Herkulesa wywodził od określenia Iry-kol (potężne ramię), a Jowisza od japtyru, udowadniając, że jest to zmieniona forma tureckiego czasownika z interfiksem kauzatywnym/sprawczym (tur. *yaptırmak* w znaczeniu 'sprawić, że ktoś coś zrobi, zleci') (Djelaleddin 1870:43).

Jednocześnie posługując się nazwami Tyros (starożytne fenickie miasto), Etruskowie i Tracja chciał udowodnić słuszność zaproponowanej przez siebie klasyfikacji Turków jako prastarej cywilizacji Europy, która miała swój wpływ na Rzymian i Greków (Djelaleddin 1870: 245). Rzekome połączenie z Etruskami Borzęcki próbował zrekonstruować za pośrednictwem łaciny. Tę tezę, jak słusznie zauważa Adam Balcer, można uznać za reinterpretację à rebours mitu przedstawiającego Imperium Osmańskie jako spadkobiercę cesarstwa wschodniorzymskiego – Bizancjum (Balcer 2018: 153).

---

[65] Nieco późniejsze zachodnie próby porównania języków turańskich i akadyjskiego, to opracowanie asyrologa François Lenormanta *Les Principes de comparaison de l'accadien et des langues touraniennes, reponse a une critique* (Zasady porównania akadyjskiego i języków turańskich. Odpowiedź na pewną krytykę), Leroux, Paris 1875; także opracowanie porównujące język turecki z europejskimi, sporządzone parę lat później po Borzęckim przez Louisa Charrela, nauczyciela w Mekteb-i Sultani, zamieszczone w jego książce *Études philologiques sur la langue turque*, Constantinople 1873, w której dowodził, że języki turańskie są także aryjskimi (Aytürk 2004: 1–25, zwłaszcza 22).

Lingwistyczny nacjonalizm

Borzęcki stworzył pewien rodzaj lingwistycznego nacjonalizmu, który został skwapliwie podchwycony przez twórcę i reformatora państwa tureckiego, Kemala Atatürka. Jednocześnie koncepcja turo-aryjska okazała się ważna także dla uzasadnienia racji bytu mniejszości chrześcijańskich jako poddanych Porty – Słowian z Bałkanów, Greków, a zapewne także emigrantów z Europy z okresu Wiosny Ludów. Wizja ta posłużyła do przedstawienia procesu europeizacji Turcji nie jako awansu rasowego, lecz jako powrotu do korzeni.

W zbiorach Biblioteki Narodowej w Paryżu znajduje się inna praca Borzęckiego w formie odrębnego wydruku z odręcznymi notatkami i korektami autora[66]. Wydaje się, że Mustafa Pasza pragnął stworzyć dalszą część swojej poprzedniej książki. Do wydrukowanej pozycji w formie oddzielnego tomu pod tytułem *L'Europe et le touro-aryanisme* wprowadził wiele poprawek. To wydanie nigdy się nie ukazało i pozostała tylko jedna kopia z notatkami na marginesach, poczynionymi przez samego autora. Jego syn, Enwer Pasza, wspominał także o książce swego ojca *La Tactique* [Taktyka] (Enver 1931: 39), zaś Jusuf Akczura (Yusuf Akçura, Akçuraoğlu) o książce Borzęckiego *La Guerre moderne* [Nowoczesna wojna] (Akçura 1978: 57).

Fakt, iż traktat *Les Turcs anciens et modernes* został napisany w języku francuskim, świadczy o tym, że autor obrał konkretnego adresata swych wywodów. Podobnie jak już wcześniej omówiony przypadek *go between* Wojciecha Bobowskiego, który w swojej relacji z pałacu świadomie posłużył się włoskim jako językiem dyplomacji, Dżelaleddin Pasza najwyraźniej starał się udowodnić za pośrednictwem ówczesnego języka dyplomacji – francuskiego, europejskim czytelnikom rangę języka tureckiego i tureckiej kultury, aby uciszyć wszelkie możliwe uprzedzenia. Dzieło miało służyć poparciu tezy o rasowej przynależności Turków do ludów europejskich i jednocześnie, jak już wspomniano, legitymizować obecność chrześcijańskich mniejszości – milletów – w nowej osmańskiej państwowości. Można by sądzić, że autor sam będąc neofitą europejskiego pochodzenia, chciał uzasadnić także swoją obecność w społeczeństwie, które właśnie przechodziło transformację. W pewnym sensie książka Borzęckiego oddawała transgresję tureckiej państwowości i tożsamości, procesu, który stał się udziałem także i polskich emigrantów w Imperium Osmańskim. Wielu z nich stało się z czasem „szczerymi" protureckimi działaczami (Urbanik, Baylen 1981: 43–53). W kontekście idei narodowościowych nie wydaje się przypadkowym, że polski szlachcic, były powstaniec Dżelaleddin Pasza posługuje się terminem „naród" w odniesieniu do narodu tureckiego, zanim jeszcze wprowadzono to pojęcie

[66] *L'Europe et le touro-aryanisme* [par Moustapha Djelaleddin], BnF, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4321974 (dostęp 15.12.2018).

do dyskursu politycznego osmańskiej Turcji (Turan 1982:25). Czyżby natchnieniem była idea narodu rozwinięta w Polsce z tradycji „szlacheckiego" republikanizmu, czy szeroko dyskutowana przez polską emigrację i inteligencję idea narodu „wyobrażonego"? Czy też należy to tłumaczyć wyłącznie ogólnoeuropejskim nastrojem tamtych czasów? Zapewne jedno i drugie. I tak Mustafa Dżelaleddin znalazł się pomiędzy osmanizmem a młodoturkizmem i dwiema koncepcjami narodu: politycznego i etnicznego.

Jusuf Akczura (Yusuf Akçura, Akçuraoğlu)[67], który popularyzował później prace Borzęckiego, uważał, że Dżelaleddin, jak i inni pionierzy turkizmu, tak naprawdę nie byli „turkistami", lecz adwokatami osmańskiego nacjonalizmu (Akçura 1990: 16). Panturkizm nawiązywał do pangermanizmu (Cardini 2006: 203), a jego szczególnym entuzjastą był Enwer Pasza, bohater rewolucji młodotureckiej z 1908 roku, turecki minister wojny od 1914 roku. Borzęcki, który poruszał się w sferze bytów wyobrażonych: własnej tożsamości osmańskiego muzułmanina (po transgresji z niedoszłego katolickiego duchownego) oraz wyobrażonego narodu, ustanowił ścisły związek między tożsamością osobistą i narodową (Kołodziejczyk 2011: 127). Odizolowany od rozdyskutowanej polskiej emigracji, stworzył teorię etnicznego rodowodu Turków, aby swoje obie, zachodzące na siebie tożsamościowe warstwy, pogodzić w ramach szeroko rozumianych korzeni europejskich.

W czasach, gdy wyznanie uznawano za część narodowej tożsamości, przypadek Borzęckiego wykazuje symptomy „konwersji narodowej", która przejawia się tym, iż pewne elementy własnej tożsamości traktujemy jako pomost do tożsamości innej lub nowej. O tego typu transgresji pisała Antonina Kłoskowska[68], zwracając uwagę na to, iż „konwersja narodowa" jest możliwa wtedy, gdy ten element osobisty zostanie zintegrowany z nową tożsamością (Kłoskowska 1996: 147–163). Autorka podkreśla, że tego rodzaju dwukulturowość traktuje doświadczenie pierwszej kultury i kompetencje w jej zakresie jako integralny zasób danej jednostki. Gdyby przyjrzeć się, który z elementów polskiej tożsamości Borzęckiego mógł posłużyć jako rodzaj wspomnianego pomostu, to raczej nie była to tęsknota za urzeczywistnieniem idei politycznego narodu, lecz zwyczajna rusofobia (Blaszczyk 2016: 231). Poza przekonaniami wyniesionymi z Polski, swoją pseudoetnologiczną ideologię antyrosyjską pogłębił dodatkowo argumentacją zaczerpniętą od Duchińskiego. Można się jednak zastanawiać, czy w przyjętej przez Borzęckiego linii interpretacyjnej największą rolę odegrała rusofobia. Henryk Duchiński wykluczając Rosjan z rodziny europejskiej, negatywnie przedstawiał rasę turańską, Borzęcki zaś w swych wywodach dokonał jej rehabilitacji, a teorie

---

[67] Jusuf Akczura (Yusuf Akçura, Yusuf Akçuraoğlu 1876–1935), polityk, pisarz, ideolog panturkizmu, z pochodzenia Tatar; jego najważniejsze dzieło to manifest turkizmu *Üç Tarz-ı Siyaset* [Trzy rodzaje polityki] z 1904 roku. Popularyzował prace Borzęckiego.

[68] Antonina Kłoskowska pisała w odniesieniu do innego materiału źródłowego – niemiecko-polskiego, dotyczącego Adalberta von Winklera/Wojciecha Kętrzyńskiego (1838–1918).

Duchińskiego skomentował we wstępie do rozdziału swojego dzieła *L'Europe et le touro-aryanisme*, gdzie pisał:

> Jednakże oświadczenie złożone ostatnio przez pana Casimira Delamarre'a[69] w petycji do Senatu Cesarstwa Francuskiego, które proponuje opracowanie programu lekcji historii, zgodnie z którym Turcy i Moskowianie są wyrzuceni z aryjskiej rodziny Europy, zredukowani do narodu reprezentującego rasę azjatyckich barbarzyńców, zmusza mnie to do zaangażowania się i dodania kilku słów. To zadanie jest dla mnie jeszcze bardziej obligatoryjne, ponieważ to właśnie pan Duchiński, mój bliski przyjaciel, zbudował to rusztowanie nieuzasadnionych hipotez jakieś 20 lat temu. Ten uczciwy historyk i uczony bardzo lubił naród słowiański, ma wielkie zasługi w zakresie studiów historycznych w różnych dziedzinach; ale do tego stopnia kiepsko znał Azję, jego ludy i języki, że nie wahał się użyć bezczelnej bajki o antagonizmie między Iranem a Turanem jako podstawy swoich hipotez, nie podejrzewając, że rdzeń poszukiwanej przez niego rodziny aryjskiej mogłaby stanowić właśnie rasa turecka (Djelaleddin 1870: 229 f.).

W ramach koncepcji Borzęckiego obie nacje o azjatyckich korzeniach musiały się rozdzielić kontynentami, aby w nowej układance rolę dobrego liberała mogła odegrać już tylko europejska Turcja.

Turecki badacz Şerif Mardin wśród inspiracji źródłowych Dżelaleddina podał *Szkice o nierówności ras ludzkich* (*Essai sur l'inégalité des races humaines*), czterotomowe dzieło wydane w latach 1853–1855, a napisane przez francuskiego dyplomatę, filozofa i pisarza, ojca doktryny rasizmu, Arthura de Gobineau (Mardin 1991: 96), poświęcone rasie Ariów. Teoria Francuza i jego przekonanie, że mieszanie się ras doprowadzi do upadku cywilizacji, dały podstawy do stworzenia niemieckiej teorii wyższości i nazistowskiej idei „rasy panów". W kontekście tureckim zaś teza Gobineau posłużyła młodotureckiemu Komitetowi Jedności i Postępu do utożsamienia rasy aryjskiej z turańską w ramach ideologii panturanizmu/panturkizmu, głoszącej jedność etniczną ludów tureckich.

Traktat Borzęckiego o Turkach dawnych i współczesnych jako inspiracja reform

Książka Borzęckiego powstaje w szczególnym okresie, w trzydzieści lat po edykcie tanzymatu i zaraz po wojnie krymskiej oraz traktacie paryskim, kiedy to Imperium Osmańskie w 1856 roku przyjęto do europejskiego koncertu

[69] Théodore Casimir Delamarre (1797–1870) – francuski polityk, senator, bankier i wydawca pisma „La Patrie", a także bliski przyjaciel Napoleona III, opowiadający się przeciwko panslawizmowi i za odrębnością Rusinów, co przedstawił w petycji, zaprezentowanej we francuskim senacie w roku 1869.

mocarstw (czwórprzymierza) (Gümüş 2015: 376; Osterhammel 2013: 126)[70].

Mustafa Dżelaleddin Pasza, chociaż aprobował rozwój cywilizacyjny w duchu europejskim, jaki następował w ciągu trzydziestu czterech lat reform tanzymatu, to jednak odnosił się krytycznie do nadmiernego polegania na europejskim przemyśle i zaniedbywania własnego, rodzimego (Djelaleddin 1870: 73). Podkreślał zwłaszcza niekorzystną regulację podatkową – trzykrotnie wyższy podatek na towary eksportowane w stosunku do cła na importowane (Djelaleddin 1870: 74). Ganił niski poziom skupienia rolnictwa w rękach tureckich muzułmanów, podczas gdy niemuzułmanie, jako grupa nieobjęta obowiązkową służbą wojskową, stworzyli monopol na produkcję rolną (Djelaleddin 1870: 75). Uznawał konieczność wcielania do wojska poddanych chrześcijańskich, jednocześnie zaznaczając, aby nie były to oddziały skupiające tylko chrześcijan, gdyż ci pozostając pod wpływem rosyjskim, mogą przynieść Imperium efekt samobójczy (Djelaleddin 1870: 76). Mustafa Pasza podkreślał także wagę wdrażania współczesnego prawa i administracji na grunt osmański i uważał, że czasy władzy ulemów wprowadzających fetwy się skończyły (Djelaleddin 1870: 102). Akcentował potrzebę utworzenia dwuizbowego parlamentu w Stambule (rozdział 14: *Représentation générale*) (Djelaleddin 1870: 187), a fundamenty parlamentu dostrzegł w istniejącym wówczas samorządzie jednostek administracyjnych wilajetów (Djelaleddin 1870: 192). Kładł silny nacisk na udział mniejszości niemuzułmańskich w składzie parlamentu (Djelaleddin 1870: 210), który, jego zdaniem, winien mieć władzę ustawodawczą i sprawować nadzór nad budżetem (Djelaleddin 1870: 213). Deputowanymi do parlamentu powinni być także reprezentujący elitę intelektualną wojskowi, a zamiast funkcji wezyrów proponował ministrów z poszerzonym zakresem odpowiedzialności (Djelaleddin 1870: 211). Podkreślał konieczność zakładania banków komercyjnych i rolnych (Djelaleddin 1870: 213). Proponował poszerzyć prawa jednostek administracyjnych – ejaletów, do wprowadzania własnych rozporządzeń pod warunkiem, że nie będą kolidować z prawami obowiązującymi w całym imperium (Djelaleddin 1870: 212). Jednocześnie przestrzegał mocarstwa zachodnie przed ingerowaniem w wewnętrzną politykę państwa za pośrednictwem osmańskich chrześcijan (Djelaleddin 1870: 226).

Wśród reform kulturalnych opowiadał się za oczyszczeniem języka tureckiego z obcych naleciałości oraz zastąpienie alfabetu arabskiego – łacińskim (Djelaleddin 1870: 62). Proponował też reformę edukacji, kształcenie wszystkich poddanych, podkreślał znaczenie przekładu Koranu na turecki i skrócenie

---

[70] Gümüş 2015 i Osterhammel 2013 powołują się na: Ali Engin Oba, *Fransız İhtilalinin 200. Yıl Dönümünde Mustafa Celalettin Paşa'nın "Eski Ve Yeni Türkler" Adlı Eserinin Türk Milliyetçiliğinin Oluşmasında Etkisinin Değerlendirilmes*i, V. Milletler Arası Türkiye Içtimâî ve İktisat Tarihi Konferansı Tebliğler, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları ve Uygulama Merkezi, 21–25 Ağustos 1989, s. 68–69.

formuł obowiązkowych modlitw, rozpoczynających lekcje (Djelaleddin 1870: 216). Zalecał uczenie się obcych języków w kształceniu specjalistycznym (Djelaleddin 1870: 217). W systemie szkolnictwa wojskowego proponował naukę historii, geografii i prawa wojskowego po francusku (Djelaleddin 1870: 216–217). Popierał zwiększenie wolności osobistej kobiet, nawoływał, aby zrzuciły te „okropne płaszcze" (*manteaux disgrasieux*) oraz woale z twarzy, które, jak tłumaczył, wcale nie są religijnym nakazem. Samym kobietom wprawdzie odbierał w tym zakresie bezpośrednią moc sprawczą, ale uważał, że mogą wpłynąć na mężczyzn, aby ci w ich imieniu podjęli działania zmierzające ku temu, by z całym im przynależnym prawem wreszcie „zabłyszczały", mając wpływ na życie społeczne (Djelaleddin 1870: 95). Szczęście narodu uzależniał od poziomu patriotyzmu, który powinien być głównym imperatywem wykształconej elity do wdrażania proponowanych reform (Djelaleddin 1870: 217).

Turecki „reformowany" konserwatyzm

Traktat Borzęckiego nie ma wartości językoznawczej, ale niewątpliwie jest to ważne źródło do badań nad rodowodem tureckiego nacjonalizmu. W trakcie formułowania swoich założeń, nacjonalizm w sposób szczególny koncentrował się na języku, zgodnie z romantyczną myślą historiozoficzną Johanna Gotfrieda Herdera (1744–1803), traktującego język jako główny czynnik narodowo- i kulturotwórczy (Herder 1962).

Borzęcki stał się więc niejako przypadkowym prekursorem nacjonalizmu w duchu młodotureckim, choć swoje koncepcje wyrażał jeszcze w duchu ideologicznych poprzedników, Młodych Osmanów. Jego wizja narodu była reminiscencją modelu zachodniego i otwierała także możliwość stworzenia milletu dla etnicznej grupy Polaków, jak i innych grup z dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Ta polityczna wersja narodu tureckiego (osmańskiego) była wciąż otwarta dla obywateli nietureckich i pozwoliła na utrzymanie ich oddzielnych, etnicznych a nawet religijnych tożsamości. Jednocześnie w sposób zrozumiały nie była tolerancyjna wobec separatyzmów i innych konkurujących programów narodowościowych. Może właśnie tym podejściem możemy wytłumaczyć udział Borzęckiego w tłumieniu buntów przeciwko armii osmańskiej w Czarnogórze w 1876 roku[71]; w trakcie tej kampanii poległ.

W okresie wielkiego nasilenia dążeń narodowowyzwoleńczych narodów bałkańskich i kryzysu wschodniego lat 1875–1878 przedstawiciele emigracji,

[71] Wojna osmańsko-czarnogórska, zwana także Velji rat (wielka wojna) w latach 1876–1878, zakończona zwycięstwem Czarnogóry i Hercegowiny i traktatem w Adrianopolu. Decydująca była bitwa rozegrana 18 lipca 1876 na Vučji Do. Wojna stanowiła część walk narodowowyzwoleńczych na Bałkanach (powstanie przeciw panowaniu Turków w Bośni i Hercegowinie 1875–1878 i Bułgarii w 1876), wspierana przez Rosję, która w roku 1877 wypowiedziała Turcji wojnę.

jak Marian Langiewicz i Władysław Plater, deklarowali gotowość tworzenia formacji polskich przy boku i w obronie Turcji uważając, że powstania i walki Słowian są wyłącznie intrygą caratu. Marian Langiewicz planował założyć jednostki polsko-bułgarskie (Urbanik, Baylen 1981: 52). Sam Borzęcki zaprzeczał temu, aby islam stanowił przeszkodę na drodze reform, gdyż Turcy są z natury postępowi. Uważał, że przyczyną konfliktu pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami w Imperium są ustawiczne interwencje Rosji i jej konflikty z Portą. Jak wielu Polaków był zagorzałym rusofobem. Nie bez przyczyny Davison porównał zapalczywość rusofobii Borzęckiego do stopnia jego późniejszego zaangażowania w turkofilizm (Davison 1963: 231).

W swoim traktacie Dżelaleddin Pasza dyskutował także z tezą „jarzma osmańskiego nad bałkańskimi Słowianami". Udowadniał, że narody słowiańskie owszem, żyły w jarzmie, ale nie w okresie osmańskim, lecz w bizantyjskim i dopiero tureckie zwierzchnictwo dało im odetchnąć wolnością. Zdaniem Mustafa Paszy takie związki etniczne, jak turecko-słowiańskie i słowiańsko-sarmackie, które były kolebką rasy słowiańskiej (Djelaleddin 1870: 12), zostały zniszczone przez działalność i religijne poglądy jezuitów. W Polsce zakon nastawiał ludność słowiańską „przeciwko Turkom i dysydentom religijnym" (Djelaleddin 1870: 358). Jako przykład opisuje sytuację starowierców, prześladowanych po reformie przeprowadzonej przez moskiewskiego patriarchę Nikona w 1650 roku, dążącego do uniwersalizacji rosyjskiego prawosławia i zjednoczenia pod rosyjskim patronatem duchowym i politycznym wszystkich prawosławnych poddanych, znajdujących się w tureckiej niewoli. W tym mieli go wspierać jezuici, wykorzystujący Moskwę do walki z islamem. Na skutek reformy Nikona wielu starowierców przeniosło się do Imperium Osmańskiego (Djelaleddin 1870: 358).

Ze strony Wielkiej Emigracji także książę Adam Czartoryski od 1849 roku był przeciwny walce zbrojnej narodów bałkańskich, głosząc, że przyniosłaby ona korzyści wyłącznie Rosji. Warto pamiętać, że demokratyczno-burżuazyjne ruchy narodowe już jakiś czas trwały i traciły wiarę w jedność celów i współdziałanie międzynarodowe. Stopniowo wyrastały z nich idee nowoczesnego nacjonalizmu, dążącego do osiągnięcia własnych celów i korzyści.

Potomkowie Borzęckiego

Borzęcki muzułmanin, wzorem wielu wcześniejszych „poturczeńców" zainteresowanych posadą w strukturach Imperium, został ożeniony z Saffet Zelihą Hanım, najstarszą córką Ömera Paszy, dowódcy w sztabie generalnym. Małżonkowie zamieszkali w muzułmańskiej dzielnicy Üsküdar (Skutari). Mimo częstych wyjazdów na front, Mustafa Pasza zdołał przekazać synowi swój polityczny światopogląd. Jeśli chodzi o życie domowe rodziny Dżelaleddina, to trudno uznać, by reprezentowało jakiś konkretny kulturowy model.

> Mój biedny ojciec, zapominając o swojej ojczyźnie i cywilizacji, przywiązał się do szczęścia rodzinnego i całe swoje życie poświęcił służbie wojskowej. Przywiązany był do swoich książek i poświęcił się idei mojego wykształcenia. Szczęśliwy, że za towarzysza swego życia miał moją matkę – pisał Enver (Enver 1931: 4).

W dzieciństwie Enwerowi w nagrodę za grzeczne zachowanie ojciec miał opowiadać historie i anegdoty. Jako mąż pędził, jak to określa syn, „przykładne" życie. Ową „przykładność" przedstawił jako „oddawanie całego żołdu matce i niewtrącanie się do spraw domowych". Matka Enwera, córka Ömera Lütfiego Paszy i żona Mustafy, nie znała francuskiego ani w piśmie, ani w mowie. Trzymała jednak wszystkie książki i zapiski męża i „niczym chłopiec na posyłki" przynosiła mu podobnie jak ubrania. W zamian „obdarzał ją szacunkiem i miłością". Enwer pamiętał, że „nigdy nie wybuchały między nimi ani kłótnie, ani nieporozumienia" (Enver 1931: 4). Syn zapamiętał także, jak ciężko przeżył Borzęcki śmierć swojego młodszego syna Alego Seyfi.

Model osmańskiej rodziny paszy Dżelaleddina wpisuje się w typowy obraz stambulskiego domu klasy uprzywilejowanej. Ranga paszy w ówczesnym Imperium była wysoka. Jednak ze wspomnień wczesnego dzieciństwa Enwer przywołuje ojca jako wiecznie nieobecnego. „Gdzie tylko wystrzeliła broń, tam mój ojciec od razu podążał", pisał w liście do swojego zięcia (Enver 1984: 7). Z pamięci dzieciństwa, z krótkich okresów obecności ojca w domu, Enwer wydobywa obrazy pikników i wyjazdów za miasto z towarzyszeniem muzyki (Enver 1984: 6). Wspomina także prace domowe z lekcji rysunku, które faktycznie odrabiał za niego ojciec do czasu, gdy został przeniesiony do Yenişehiru (Enver 1984: 10).

We wspomnieniach Enwera dominuje kult ojca, matka nie jest w tej narracji nawet drugoplanową postacią. W świetle biografii ówczesnych pisarzy i intelektualistów można przyjąć, że jest to typowe zjawisko dla tego okresu. Mężczyzna miał za zadanie utrzymać rodzinę, a kobieta – prowadzić dom. Ojciec większość czasu spędzał poza domem. Wczesną edukacją dziecka zajmowała się matka. Domyślamy się, że w przypadku Enwera była to nauka wprowadzająca w świat religii i kultury muzułmańskiej. Dom Borzęckich był monogamiczny, pasza nie utrzymywał kilku żon, więc opis więzi, jaką Enwer obserwował między rodzicami, mógł być zgodny z prawdą. Z jego opisów w domu zachowywał się tradycyjny podział na część kobiecą (*haremlik*) i część męską (*selamlık*) (Enver 1984:9). Obraz ten zdają się potwierdzać poglądy ojca, Mustafy Dżelaleddina, na temat instytucji haremu, które opisał w swoim traktacie z 1869 roku w oddzielnym podrozdziale *Haremy*. Krytycznie odniósł się do wizji haremu i kobiety orientalnej, jaką stworzył francuski orientalizm (Djelaleddin 1870: 93), przy czym zaznaczył, że kobieta turecka kodeks swoich wartości moralnych opiera na religii i obyczajach, a powodów paraliżu Imperium nie należy się doszukiwać w samej instytucji haremu (Djelaleddin 1870: 91–98).

Uwadze dziecka nie umknęła pewna dysproporcja w aktywności intelektualnej między rodzicami. Ze wspomnień Alego Ekrema Boyalıra (Boyalır 1991; Zając 2014: 105–113), syna Namıka Kemala, współczesnego Borzęckiemu pisarza i intelektualisty, który za swoją działalność publicystyczną i literacką był prześladowany i wielokrotnie zsyłany, wiemy, że przepaść intelektualna między rodzicami, którzy pobrali się w bardzo młodym wieku i byli małżeństwem zaaranżowanym i niedobranym, bardzo rzutowała na rodzinne szczęście. Co ciekawe, to spojrzenie na model osmańskiej rodziny doby tanzymatu przewinęło się także we wspomnieniach syna Borzęckiego w uzasadnieniu powodów jego własnego rozwodu i w opisie pierwszego, zaaranżowanego przez matkę małżeństwa (Enver 1984: 12).

Przygoda, czyli nasze życie i Enwer Pasza

Późniejszy Enwer Pasza, starszy syn Mustafy, urodzony w 1857 roku, w zbiorze wspomnień *Mes idées* [72] wątki autobiograficzne poprzedził słowami: „i do wszystkiego dołącza przygoda, czyli nasze życie". Ta część zapisków, które można uznać za egodokument, w niepozbawionym błędów tłumaczeniu na francuski, spisana jest w pierwszej osobie liczbie mnogiej jako „my". Użycie tej formy zamiast pierwszej osoby liczby pojedynczej zostało zaczerpnięte z języka tureckiego dla podkreślenia skromności i pokory wobec czytelnika. Historia życia Enwera, spisana przez niego w wieku sześćdziesięciu dziewięciu lat, opowiada także o jego ojcu i wybitnych postaciach politycznych tego okresu, wszystko zaś na tle losów tureckiej ojczyzny.

Z pierwszych kart już widać, że Borzęcki szczególną wagę przywiązywał do wykształcenia swojego syna, dostrzegając jednocześnie niedowład systemu edukacji w Imperium. Krytyka osmańskiego sposobu kształcenia była jednym z motorów reform osmańskiego szkolnictwa w XIX wieku. Sprawę edukacji traktowano jako warunek postępu cywilizacyjnego i sprawę publiczną. Głównym celem była więc, na ile to możliwe, sekularyzacja nauki według wzorów francuskich, a na dalszym etapie objęcie edukacją także kobiet. Na fali zmian powstawały nowoczesne szkoły, nazywane *mekteb*, w miejsce dawnego *stricte* religijnego nauczania w medresach. Do okresu tanzymatu placówkami oświatowymi były religijne szkoły elementarne (*sıbyân mektebi*), elitarna pałacowa szkoła Enderun oraz medresy (Zając 2014: 173). Można było także pobierać praktyczną naukę w cechach rzemieślniczych. Charakterystyczna dla tego okresu była popularność szkół wojskowych z racji jakości kształcenia w duchu zachodnioeuropejskim. Pierwszymi instytucjami,

---

[72] Hasan Enver Pasza, *Mes idées*, streszczenie w języku francuskim tureckojęzycznej broszury, przygotowanej przez Halila Midhata Beja na prośbę polskiego attachatu w Stambule i wysłane do polskiej ambasady w Ankarze w kwietniu 1931 roku. Archiwum Akt Nowych (Warszawa), Ambasada RP w Ankarze, sygn. 61. Pozostałą część pracy druga żona Enwera Paszy przekazała do archiwum Tureckiego Towarzystwa Językowego.

w których nauczano nauk ścisłych zwanych *fen* (wiedza praktyczna), były: Szkoła Marynarki Wojennej (1773) i Szkoła Inżynierii Wojskowej (1795). Wydany jeszcze za czasów sułtana Mahmuda II edykt z 1838 roku powoływał świecki urząd centralny Meclis-i Umur-ı Nafia (Urząd Spraw Publicznych), który miał się zająć stworzeniem laickiego systemu oświaty. Na mocy tego edyktu powstały szkoły drugiego stopnia typu *sınıf-ı sâni*, a także kształcące kadry urzędnicze tzw. *rüştiye*, które zaczęły się pojawiać od roku 1845. Jednocześnie postanowiono ujednolicić system szkolnictwa oraz wprowadzić zakaz pamięciowej metody uczenia się typu koranicznego. I tak w 1848 roku powołano pierwszą szkołę pedagogiczną (*darülmuallimin*) a w 1859 roku – Mekteb-i Mülkiye-i Şahane (Sułtańską Szkołę Administracji), która od 1877 roku pełniła funkcję szkoły wyższej[73]. Następnie na zasadzie fundacji powstała Darüşşafaka (Dom troskliwości), szkoła dająca wykształcenie na poziomie gimnazjalnym i licealnym, umożliwiająca naukę uzdolnionym chłopcom z biedniejszych domów (Zając 2014: 176). Zaś w 1869 roku, w tym samym, w którym Dżelaleddin Pasza wydał swoją pracę o pochodzeniu Turków, ogłoszono przełomowy dokument *Marif-i Umûmiye Nizamnamesi* [Rozporządzenie w sprawie oświaty powszechnej]. Dokument regulował powstanie ministerstwa oświaty i jego urzędów na poziomie wilajetów oraz klasyfikował placówki oświatowe w Turcji. Istniały oczywiście szkoły chrześcijańskie, jednak zaniedbywano tam naukę tureckiego. A od połowy XIX wieku szkoły były zakładane przez zagraniczne misje katolickie i protestanckie.

> Nie istniało wówczas jeszcze liceum w Galatasaray[74] [Mektebi Sultani 1868–1923], oddano mnie więc do szkoły braci z Mody [stambulska dzielnica Moda, prawdopodobnie chodzi o szkołę Saint Joseph][75]. Ale słabo uczono tam tureckiego, dlatego ojciec posłał mnie na naukę do prywatnego nauczyciela tureckiego Hizareta Mehmeda Efendiego, który mieszkał w *tekke* [siedziba bractwa sufickiego] *kadirije*. Człowiek ten był uchodźcą, który przed przybyciem do Konstantynopola dużo podróżował po Persji i przebywał w Bagdadzie, stąd bardzo dobrze znał perski

[73] Pierwszy uniwersytet, Dar-ül Fünûn [Dom Nauki], powstał dopiero w 1900 roku, w 1933 roku przekształcony w działający do dzisiaj Istanbul Üniversitesi [Uniwersytet Stambulski]. Od 1913 roku objęte obowiązkiem szkolnym na poziomie podstawowym zostały dziewczynki, a w 1915 roku otworzono w Stambule uniwersytet dla kobiet *İnâs Darülfünûnu* (dosł. Dom Nauki dla kobiet). Dominik 2018: 2430–2432.

[74] Galatasaray Lisesi, (Liceum Galatasaray, Lycée Galatasaray), założone w 1868 roku, w epoce sułtana Abdülaziza, utrzymywane z prywatnych zasobów władcy. Powstało na bazie piętnastowiecznej szkoły osmańskiej. Liceum było instytucją promującą zachodnią metodę edukacji, z przewagą wpływów francuskich. Współcześnie znane jest jako Galatasaray Lisesi – francuskojęzyczne liceum znajduje się na Istiklal Caddesi na Beyoğlu. W jego założeniu aktywną rolę odegrał Karol Karski (Hajreddin Bej).

[75] Francuskojęzyczna szkoła Saint Joseph Lisesi (Lycée Français Privé Saint-Joseph) była prowadzona przez zakonników ze Zgromadzenia Braci Szkolnych (Frères des Ecoles Chrétiennes), patrz: Jacques Lafon, 2001, *Itinéraires: De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale* (De Republica), Paris: Éditions de la Sorbonne, s. 26.

> i arabski. W ten sposób ja, który przedtem nie umiałem po turecku ani czytać, ani pisać, jedynie mówić, teraz zacząłem po persku mówić i recytować poezję (Enver 1931: 4).

Wspomniany Mehmed Efendi lubił samotność i filozofię, wiele godzin na rozmowach spędził z Borzęckim, a dla Enwera był niczym „drugi ojciec". Mustafa Dżelaleddin ponoć bardzo krytykował metody nauczania w osmańskich szkołach państwowych i nie rozumiał, jak Mehmed Efendi mógł akceptować istniejący poziom.

Poza szkolnym wykształceniem chłopiec uczył się gry na pianinie, głównie po to, by sprostać ojcowskim oczekiwaniom (Enver 1984: 9). Słynne Liceum Galatasaray ukończył dopiero w 1875 roku. Następnie został wysłany do Francji i tam po roku nauki matematyki w Colegium Chantal dostał się do École Centrale w Paryżu [École centrale des arts et manufactures], gdzie kształcił się na inżyniera. Do Stambułu do matki jeździł w odwiedziny podczas wakacji (Łątka 1993: 89).

Ojciec był wówczas w Hercegowinie, „gdzie walczył pod dowództwem Alego Paszy, a potem Dawuda Paszy, w Szkodrze [Shkodër] w Albanii" (Enver 1931: 5). Wiadomość o śmierci ojca zastała Enwera w Marsylii. Ponoć senior, zanim wydał ostatnie tchnienie, zdążył wysłać do Abdülhamida list pełen uwag i sugestii. W rezultacie sułtan wezwał dwudziestoletniego wówczas Enwera w trybie pilnym z Marsylii i awansował go na stopień kapitana, więc ten zdecydował się na karierę wojskową w sztabie generalnym (Enver 1931: 5). Miał możliwość zostania osobistym sekretarzem sułtana, odpowiedzialnym za korespondencję w sprawach francuskich, ale „valide" (pani matka) uważała, że powinien pójść w ślady ojca (Enver 1984: 12). W wieku 21 lat został ożeniony z Lejlą, córką Mehmeda Alego Paszy – Karla Detroita. Miał z nią pięcioro dzieci: córki: Ajsze Dżelile (Ayşe Celile, matka słynnego poety Nazıma Hikmeta), Münevver i Sarę oraz synów: Mustafę Dżelaleddina (Celaleddina) i Mehmeda Alego. Wciąż jeszcze studiujący Enwer źle wspominał rozpaczliwe próby pogodzenia życia rodzinnego z nauką (Enver 1984: 12).

Już jako generał, Hasan Enwer Pasza był członkiem sztabu generalnego i członkiem Komisji Inspekcji Wojskowej w armii osmańskiej, specjalnie powołanej przez sułtana Abdülhamida. Jako wykształcony osmański urzędnik, ze znajomością języków obcych, specjalizował się z kontaktach zagranicznych. W 1890 roku został attachè wojskowym w Wiedniu, w 1897 roku był gubernatorem w Wolos w Grecji w trakcie wojny grecko-tureckiej. Miał także zasługi w pertraktacjach komisji grecko-tureckich, dotyczących ustalenia wspólnej granicy. W trakcie sporu hiszpańsko-amerykańskiego, z racji znajomości hiszpańskiego, sprawował funkcję attachè wojskowego i obserwatora na Kubie, która po wojnie amerykańsko-hiszpańskiej z 1898 roku, ze względu na swoją pozycję wobec Stanów Zjednoczonych, miała posłużyć jako model rozwiązania „problemu Krety" (tur. *Girit sorunu*) w greckich kontaktach z Im-

perium Osmańskim[76]. Za zasługi został mianowany generałem świty sułtana i otrzymał prestiżowy order Osmaniye (Łątka 1993: 90). Jeśli chodzi o dalsze życie prywatne, wiemy, iż ze swoją drugą żoną Hortence miał trójkę dzieci: Ömera, Envera i Suzan. Przesiąknięty ideami modernizacyjnymi, po przejściu na emeryturę Hasan Enwer Pasza z żoną Hortence założyli prywatne francuskojęzyczne liceum w Erenköy, po azjatyckiej stronie Bosforu (Ataer 1976: 63). Zmarł w 1929 roku.

„Słabe więzi" Enwera

Mimo braku jednoznacznej dokumentacji uważa się, że Enwer Pasza zdecydował się na akt apostazji od islamu. W związku ze swoim drugim małżeństwem miał potajemnie przejść na katolicyzm: „Byłem dwa razy żonaty; moja obecna żona jest chrześcijanką i katoliczką, mam z nią dwóch synów i córkę. Dzieci mojej pierwszej żony są już dorosłe".

Enwer podtrzymywał więzi z Polską, świadomy swoich polskich korzeni. Gdy był na froncie, listy przekazywało mu Ministerstwo Wojny. Gdy Imperium straciło swoje europejskie ziemie, w liście do zaniepokojonej sytuacją w Turcji Maryi Detloff, kuzynki z Krakowa, w dniu 15 stycznia 1913 roku napisał:

> Miałem jeszcze jedną [kuzynkę] w Krakowie, na imię jej było Malwina. Korespondowałem z nią dawniej, ale zgubiłem jej adres. Zgubiłem również adresy dwóch moich kuzynek, które się znajdują w Rosji (Królestwo Polskie). Szczególnie interesowałem się jedną z nich, której mąż był urzędnikiem poczty. Mam nawet jej fotografię...

Z dalszej części listu dowiadujemy się, że rozważał emigrację do Europy Zachodniej, a nawet do Polski:

> Mam obecnie 56 lat, ale nie liczą mnie na więcej jak na 45; jestem, Bogu dzięki, dobrze zakonserwowany i tęgi. Mimo to pragnę iść na emeryturę, aby resztę życia spędzić w Europie, gdzie chciałbym dokończyć edukację swoich dzieci. Nieraz myślę nad tym, jaki kraj w Europie byłby dla mnie najodpowiedniejszym na emeryturę; sądzę, że Szwajcaria, Lozanna, byłaby najodpowiedniejszą dla kształcenia moich dzieci. Myślałem także o tem, aby osiąść w Galicji, w Krakowie lub we Lwowie, ale nie znamy zupełnie języka polskiego. Jestem pewien, że w kraju polskim poważano by mnie również i kochano, ale trzeba myśleć także o przyszłości dzieci, które umieją tylko po francusku i po turecku. Nie wiem nawet, czy w Krakowie są wyższe szkoły. Troje mych dzieci, z obecnej mej żony, są jeszcze młode: starszy ma 11 lat,

[76] Kreta, której greccy mieszkańcy powstali w 1896 roku w celu przyłączenia wyspy do powstałego w 1830 roku Królestwa Grecji, mimo przegranej w wywołanej wówczas wojnie grecko-osmańskiej, otrzymała znaczną autonomię w ramach Imperium na skutek ingerencji wielkich mocarstw na mocy traktatu pokojowego podpisanego w 1897 roku w Stambule (Çelik 2015: 603–611).

> mogą się jeszcze nauczyć po polsku, ale nie chcę ryzykować ich przyszłości w kraju, którego dobrze nie znam. I nie wiem też, czy życie w Galicji jest drogie, czy nie. Moja pensja emerytalna będzie wynosiła 50 lirów tureckich na miesiąc (1150 franków). Z tą sumą można łatwo wyżyć w Szwajcarii, ale nie wiem, czy można wyżyć w Galicji. Na rok stanowi to 690 napoleonów. Gdyby mi ta pensja wystarczyła i gdyby moje dzieci mogły się kształcić z korzyścią w Galicji, wolałbym Galicję niż Szwajcarię. Znałem z korespondencji ciotkę twoją, która była w zakonie św. Józefa. Znałem też zmarłego Aurelego Borzęckiego, który żył w klasztorze św. Józefa jako oficer pensjonowany. Musisz znać moją kuzynkę Malwinę. Proszę cię oświadcz jej ode mnie najserdeczniejsze pozdrowienie. Nie znam zupełnie języka polskiego, proszę cię, byś mi pisała po francusku. Zechciej przyjąć, droga kuzynko, moje najgłębsze ukłony, oddany serdecznie Enver basza (Enver Pasza 1913: 2).

Trudno stwierdzić, czy to niepewność przyszłości Turcji, czy typowe dla postępowych działaczy tureckich tamtego okresu tęsknoty emigracyjne, czy też zamiar wykształcenia swoich dzieci za granicą, a może fakt, że ich matka była chrześcijanką, sprawiły, że Enwer Pasza zamierzał wyjechać do „chrześcijańskiej" Europy. Historia jego domniemanej konwersji miała miejsce w bardzo szczególnych okolicznościach, kiedy przewodniczył tureckiej delegacji zwanej *nasihat heyeti* [delegacja doradcza], wysłanej przez sułtana Abdülhamida II do Chin w 1901 roku w ramach szerzenia idei panislamizmu. Ideologia panislamizmu była promowana na łamach gazety „Basiret", do której pisywał kiedyś ojciec Enwera (Çelik 2015b: 260).

W roku 1901 dziewięcioosobowa osmańska delegacja udała się do Chin, aby podczas powstania bokserów wesprzeć zwłaszcza Niemcy i odciągnąć chińskich muzułmanów od wspierania tej „antycudzoziemskiej" rewolty. O interwencję do Abdülhamida zwrócił się bezpośrednio cesarz Wilhelm II i w ciągu pięciu dni udało się powołać osobną delegację, której celem było dotarcie do Chin i przekazanie specjalnego przesłania od sułtana kalifa. Panislamizm, będący składową recepty „ratowniczej" słabnącego Imperium, dążył do zjednoczenia świata muzułmańskiego w ramach przeciwstawienia się ideologiom zachodnioeuropejskim. Dlatego w składzie delegacji udającej się do Chin było kilku duchownych, a nawet recytatorów Koranu. W ten sposób osmańska Turcja miała sposobność zadbać o swoją liczącą około czterdziestu milionów muzułmańską społeczność, a także o muzułmańskie cmentarze, znajdujące się w rękach Francuzów. Przesłanie od kalifa stanowiła przetłumaczona na chiński odezwa ówczesnego szejchulislama Dżemaleddina Efendiego. W przekazanym sułtanowi delegacyjnym raporcie Enwer podkreślał poważne braki wiedzy o islamie wśród chińskich muzułmanów i akcentował konieczność wysłania odpowiedniej kadry teologicznej. Wśród członków delegacji byli także nauczyciele z medresy przy meczecie Beyazıt, Mustafa Sükrü Efendi i urzędnik z Urzędu Fetw (Fetvahane), Kadı Hacı Tahir Efendi. Do nich należało główne zadanie i dlatego też mieli najwyższe „diety" w wysokości trzech tysięcy kuruszy, podczas gdy przewodniczący delegacji, Enwer Pasza,

otrzymał sumę 500 kuruszy. Jednocześnie duchowni okazali się najsłabszym ogniwem tego przedsięwzięcia, gdyż Kadı Hacı Tahir Efendi nie dość, że nie mając żadnego doświadczenia w podróżowaniu, nie zabrał nawet zapasowej bielizny, to jeszcze potraktował wyprawę jako możliwość dodatkowego zarobku i zakupione za grosze w Stambule egzemplarze Koranu próbował sprzedać po wyższej cenie chińskim muzułmanom (Toros 1982b: 310). Duchowni także upierali się przy zatrzymaniu wszystkich podarunków od miejscowych muzułmanów, chociaż częściowo składały się one ze zwierząt. Przewożeniu tych „żywych" darów stanowczo sprzeciwił się Enwer Pasza (Çelik 2015 b: 270). W charakterze tłumacza pojechał Chorwat, Viçinço Kinvoli, wraz z córką mademoiselle Hortence. Obecność kobiety w składzie osmańskiej delegacji w tamtych czasach była ewenementem. I to właśnie z jej powodu nastąpił, opisany w prasie tureckiej jako „szczęśliwe wydarzenie", zwrot akcji w atmosferze skandalu. Otóż już drugiego dnia podróży odbył się ślub 50-letniego Enwera z 22-letnią mademoiselle Hortence, która była, jak się okazało, eksguwernantką jego syna. To zdarzenie stało się świetnym materiałem do dziennikarskich spekulacji. Turecka prasa napisała o zaślubinach, lecz nie wspomniała, w jakim obrządku. Wiemy, że odbyły się w konsulacie austriackim w Aleksandrii. Zawarcie małżeństwa miało ponoć nastąpić na skutek interwencji samego sułtana, który z pałacu Yıldız wysłał zaszyfrowany telegraf do Enwera z prośbą o sformalizowanie tej „znajomości"[77]. Dalej gazety informują, że Enwer Pasza jako muzułmanin mógł mieć dwie żony, a nawet cztery (Toros 2006: 9; Toros 1982a: 291–295; Toros 1982b: 307–311). Chociaż przedstawiał siebie jako wiernego wyznawcę islamu, *de facto* utrzymywał ścisłe kontakty z chrześcijanami polskimi i węgierskimi, wśród których nazywany był Edwardem (Karpat 2004: 147). Wiadomo też, że korespondował ze swoją polską kuzynką, siostrą zakonną Kunegundą (Marianną Borzęcką), aby udowodnić katolicyzm swoich przodków (Łątka 1993: 90). Nie wiadomo, czy chodziło tylko o emigrację, czy też o ewentualną konwersję? Jednak z planów emigracyjnych zrezygnował nie później niż na początku I wojny światowej i poświęcił się pisarstwu.

Interwencyjna akcja w Chinach, przedsięwzięcie inspirowane i sponsorowane przez cesarza niemieckiego, zamierzonego efektu nie osiągnęła. Delegacja dotarła na miejsce po zakończeniu powstania bokserów, a zapowiedziana dyplomatyczna opieka niemiecka nad poszczególnymi etapami podróży pozostawiała dużo do życzenia (Çelik 2015 b: 273).

Jednocześnie przyjazd delegacji nie zawsze spotykał się z entuzjazmem chińskich muzułmanów. Tylko część była gotowa wysłuchać przesłania, resz-

[77] Wiadomość o „romansie" do pałacu Yıldız, ówczesnej rezydencji władcy, przyniosła pierwsza żona Enwera, pani Leyla, która zamierzała pożegnać męża, dopóki nie dowiedziała się, że będzie on dzielił kajutę z panną Hortence. Dopiero po zaślubinach w Aleksandrii młoda małżonka figuruje na liście pasażerów jako żona Enwera, a nie jak poprzednio – tłumaczka delegacji.

ta pozostała obojętna i skuteczność wyprawy ograniczyła się do ochrony muzułmańskich grobów (Çelik 2015 b: 272).

Ideologiczne dziedzictwo z ojca na syna

Enwer, podobnie jak ojciec, również był zaabsorbowany poszukiwaniem narodowej tożsamości tureckiej. W jego wspomnieniach dostrzec można wiele ideowych zbieżności, które godziły go z „tureckimi" teoriami ojca. Kontynuował także jego pisarskie zamiłowania. Publikował w 1917/18 w czasopiśmie „Edebiyāt-ı ʻUmūmiye Mecmū'ası" [Dziennik literatury powszechnej] oraz wydał serię esejów pod tytułem *Türklerin menşe'ine dā'ir* [O pochodzeniu Turków], napisanych w duchu prac ojca, z nawiązaniem do tureckiego pochodzenia ludów starożytnych. Zdradzał w nich turańskie i panislamskie zainteresowania, podkreślając siłę i znaczenie islamu[78]. Także w swoich wspomnieniach dużo miejsca poświęcił przemyśleniom „o rasie tureckiej" w duchu turkizmu. Na dwudziestu czterech kartach, przesłanych przez Tadeusza Gasztowtta (1881–1936), urodzonego w Paryżu emigranta, który po konwersji przyjął imię Seyfeddin Bej, nie stronił od tematyki, którą w uproszczeniu określił mianem „moralności rasy ludzkiej w ujęciu filozoficznym". Przez słowa autora przebijała ogromna troska o ojczyznę, która narażona jest na wrogie działania wielu państw. Z zapisków Enwera wynika, że bardzo cenił rządy sułtana Abdülhamida. Oceniał go jako zdolnego, inteligentnego władcę, który, jak to określił „nie od razu odkrył się ze swoją polityką" i przyjął postawę neutralną, „w rzeczywistości jednak całą władzę skoncentrował w swoich rękach". Enwer Pasza musiał dostrzec absolutystyczne zapędy władcy, jednak był zdania, że jego rządy uratowały Imperium. Ten podziw nie powinien nas zaskakiwać, skoro to właśnie z rozkazu Abdülhamida kolejno awansował (oprócz stopnia podporucznika). Tak w skrócie opisał swoją karierę:

> Po wyniesieniu do stopnia majora wysłano mnie do służby na prowincji i zostałem przydzielony do Adrianopola, aby tam zająć się sprawą odnowienia wzniesionego w 1874 roku przez sułtana Abdülaziza muzułmańskiego mauzoleum szehidów poległych w 1565 roku podczas wielkiego oblężenia Malty [Enver 1931: 17].
>
> Potem zostałem mianowany komisarzem eksploatacji torów na linii Saloniki–Mitrovica [Kosowo], potem komisarzem konstrukcji linii Üsküp [Skopje] – Vranje [serbskie miasto w pobliżu granicy z Macedonią]. Po wybudowaniu tej linii mianowano mnie komisarzem linii Konstantynopol–Saloniki. W międzyczasie sprawowałem funkcję z ramienia sztabu generalnego jako komendant regionalny na Saloniki

[78] Artykuły Enwera Paszy z „Umūmiye Mecmū'ası" zostały opublikowane w wersji przetłumaczonej z osmańskiego na współczesny turecki w tureckim miesięczniku „Tarih ve Toplum" [Historia i społeczeństwo] w numerach od stycznia do kwietnia 1984.

i Kosowo […] Zwróciłem się do Goltza Paszy[79], który sercem i duszą był oddany interesom naszego kraju i narodu, zostałem mianowany attaché wojskowym w Wiedniu (1890). Goltz Pasza przybył wtedy, gdy znajdowałem się w Adrianopolu i tak go poznałem. Niegdyś miałem przemyślenia na temat militaryzmu i chciałem robić karierę w naukach matematycznych. Ale przy tym człowieku ożył we mnie duch wojskowy. Przedtem zmuszałem się do nauki metody francuskiej, a on nauczył mnie metody niemieckiej (Enver 1931: 12).

W archiwach osmańskich znajduje się liścik z dnia 03.01.1891 roku, informujący o tym, że pasza von der Goltz w swoim domu na Moda Caddesi w azjatyckiej części Stambułu wyprawia dla chrześcijan (Frenkler) przyjęcie z okazji minionego święta Wielkiejnocy (tur. Paskalya)[80]. Można się domyślać, że Enwer jako muzułmanin nie brał udziału w tego typu uroczystościach.

Pisze on także o dalszych swoich losach po śmierci cesarza Wilhelma [Wilhelm I Hohenzollern, 1861–1888]:

[...] kiedy wróciłem z Berlina do Wiednia, podałem się do dymisji jako attaché wojskowy, ponieważ nie płacono mi regularnie i znowu zostałem przywrócony do moich poprzednich obowiązków do Salonik (Enver 1931: 12).

[…] Podczas wojny turecko-greckiej po ośmiu latach służby w stopniu majora w sztabie generalnym awansowałem do stopnia podporucznika, a potem za sugestią Edhema Paszy zostałem wyniesiony do stopnia pułkownika (Enver 1931: 13).

Ze wspomnień jasno wynika, że w rozwoju Enwera bardzo ważną rolę odegrała postać Goltza Paszy. Autorytet ojca wojskowego i autorytet charyzmatycznego zwierzchnika miały znamienny wpływ na jego osobowość i widać, że od obu mężczyzn otrzymał wiele inspiracji. Pasza Goltz wysoko ocenił osmańskiego potomka polskiego powstańca:

Porucznik-pułkownik Enwer Bej jest osobliwym człowiekiem, a dziś generałem brygady i paszą, który wspiął się o dwa stopnie w ciągu krótkiej kampanii. Jest zięciem Mehmeda Alego Paszy [Ludwig Karl Friedrich Detroit], który zmarł w Albanii w 1878 roku. Był naczelnym wodzem Armii Dunaju w wojnach rosyjskich. Jego ojciec, Dżelaleddin Pasza, z pochodzenia Polak, podobno był bardzo utalentowanym, doświadczonym wojskowym. To od niego pochodzi nadal bardzo przydatna mapa grecko-tureckich obszarów przygranicznych.

I dalej o Enwerze:

[…] posiada umysł żywy, obdarzony wyobraźnią, pełen krytycznego zmysłu. W świecie pokoju skłonny do zatracania się w teoretycznych rozważaniach.

---

[79] Goltz Pasza, baron Colmar von der Goltz (1843–1916), pruski generał, wykładowca wojskowości i teoretyk, który przyczynił się do zreformowania armii osmańskiej w latach 1883–1896, a w latach 1914–1916 dowodził wojskiem osmańskim na froncie w Mezopotamii (Irak), podczas wypierania Anglików.

[80] BOA Y.PRK.ZB.9-63.

> Człowiek zwinny i świeżego spojrzenia, a jednocześnie elegancki i szarmancki. Jedyne, czego mu zabrakło, to poważnych sytuacji i prawdziwych zadań wojennych, aby mógł zaspokoić oczekiwania, które zawsze miałem wobec niego, aby w nagłym wypadku zdołał otrząsnąć się ze swoich złych przeczuć, które wynikały z jego teoretycznych hobby. Wówczas to jego wrodzony talent i doskonałe oko poddałyby się impulsom. On także dobrze znał teatr wojny, ponieważ od dawna mieszkał w Larissie, gdzie przez długi czas jego ojciec był generałem kawalerii w tamtejszym garnizonie (Colman Frhr. von der Goltz: *Der Thessalische Krieg und die türkische Armee. Eine kriegsgeschichtliche Studie*, Berlin 1898, s. 65; cyt. za Blaszczyk 2016: 234)

Postać Enwera to kolejna skomplikowana tożsamość, chciałby się rzec, że o transgresywnym dziedzictwie. W opisie swego życia i wykładni swoich poglądów podkreślał wyższość cywilizacji islamu: „Islam, to silny kamień braterstwa, które nie zna ani regionów, ani rządu, ani narodowości" (Enver 1931: 21). Poza wczesnoszkolnym wykształceniem u braci zakonnych w Modzie, mógł nie mieć styczności ani z chrześcijańskim obrządkiem, ani z kulturą, z której wywodził się jego ojciec. Jedynie w opisie obiadu w pałacu cesarskim na pogrzebie cesarza Wilhelma relacjonuje swoje wzruszenie religijnym chórem, który polifonią musiał zaskoczyć kogoś przyzwyczajonego do heterofoniczności klasycznej muzyki osmańskiej:

> Wspaniałość obiadów wydawanych w pałacu (cesarza niemieckiego) bardzo mnie zaskoczyła, ale moje największe wzruszenie spowodowało to, co zobaczyłem w kościele i pieśni religijne, które tam usłyszałem. Trumna ze szczątkami cesarza stała pośrodku kościoła, goście stali na wyższym piętrze, każdy na swoim miejscu, które było dlań zarezerowane. Zaangażowano najbardziej znanych śpiewaków, którzy stali wyżej na galerii, tak aby nie było ich widać. Wiadomo, że u protestantów nie używa się organów. Śpiew jest bardzo interesujący, gdy można usłyszeć głosy tysięcy osób, które śpiewają hymny religijne. To dlatego niemiecka muzyka ma taką renomę i rzeczywiście ją potwierdza (Enver 1931: 12).

Z racji chrześcijańskiego pochodzenia ojca, Enwera spotykały liczne podejrzenia i denuncjacje. Wspomina np. jednego ze swoich wrogów, który nazywając go szpiegiem, wysłał do pałacu depeszę następującej treści: „Jak to możliwe, aby Enwer, którego ojciec, dziadek i on sam są giaurami, został zarządcą cywilnym i wojskowym miasta Wolos [Tesalia]" (Enver 1931:13).

Po otrzymaniu tej wiadomości padyszach miał we wzburzeniu zadepeszować do Edhema Paszy (1851–1909)[81] z pytaniem, kim jest Enwer Bej. Na co Edhem odpowiedział, że Enwer, którego właśnie kilka dni temu awansowano, to syn Mustafy Dżelaleddina Paszy i zięć Mehmeda Alego Paszy. Potem sułtan Abdülhamid rozkazał Enwera awansować na pułkownika i „wyrzucić tego szpiega z Tesalii" (Enver 1931: 13).

---

[81] Edhem Pasza, osmański marszałek, uczestnik obrony Plewny w 1877 roku, podczas wojny grecko-tureckiej w 1897 roku głównodowodzący osmańską armią na froncie w Tesalii.

O tym, że Enwer posiadał też iście polską „mocną głowę", mogą świadczyć wspomnienia z Chabarowska, gdzie był w drodze powrotnej z Japonii. Tam miejscowy generał zaprosił go do siebie na obiad. „Przy stole jadalnym było około 30 oficerów, kawior i przystawki i różnego rodzaju napoje: wódka i butelki szampana zostały postawione w specjalnych pojemnikach z lodem. Podczas tego obiadu przygrywała orkiestra wojskowa [...]. Przyzwyczajenia Rosjan podobne są do naszych zwyczajów – napisał Enwer – Zaczęli od wódki, a potem usiedli przy stole i otwierane były butelki szampana. Podczas tego przyjęcia musiałem nawet bronić honoru żołnierza tureckiego". Owa obrona honoru tureckiego poległa na nieformalnych zawodach w piciu. Otóż Enwer Pasza pił i pili pozostali, a nawet muzycy pili tak dużo, że wszyscy się upili. A każdy starał się pokazać, że jest jeszcze w dobrej formie. Jak to sam określił „krzepa" lub „mocna głowa" sprawiła, że chociaż był pijany, górował nad pozostałymi „pijakami". Pułkownik, który słabo znał turecki, pokazywał na brzuch Enwera, mówiąc z podziwem: *bağırsak yatsı kursak* w znaczeniu „sprawny żołądek"[82].

Turkizm i panturkizm

W pismach Enwera wspomnienia ojca krzyżują się z nawiązaniami do idei panturkizmu i republikanizmu. Okazją do utwierdzenia się w panturkistycznych ideach był pobyt w Chinach. Tak o tym pisał: „Jeślibym pojechał do Chin i zebrał wokół siebie wszystkich muzułmanów, to bym stworzył republikę" (Enver 1931: 17). Wychwalał także piękno „rasy tureckiej", będąc jakby echem swego ojca:

> Nie spotkaliśmy plemion tureckich, ale prawie na każdej stacji spotykaliśmy wielu Turków, często na koniach i to był bardzo wzruszający widok. Podróż ta wzmocniła wszystkie moje opinie co do rasy tureckiej. Ludzie, których spotykałem, bez wyjątku byli to ludzie o najpiękniejszym typie urody kaukaskiej i europejskiej. Byli bez skazy. Wszyscy byli silni, biali i bardzo sprawni. Turcy typu chińskiego to Nogaje i żyją na Krymie. Spotkałem bardzo miłych ludzi w regionie Moskwy, Turków, którzy uważają się za pierwszą populację kraju i którzy błędnie nazywani są Tatarami. Ludzie biedniejsi pracują w dużych hotelach, czy u arystokracji jako pomoc i służba i są tak samo czyści, jak i piękni. Bez wątpienia ci ludzie pochodzą z połączenia Chińczyków, którzy za Czyngis Chana uciekli z Chin, z Turkami czystej rasy (Enver 1931: 23).

Także podczas wojny turecko-greckiej w roku 1897, kiedy był gubernatorem w mieście Wolos w Tesalii, wychwalał prostych ludzi walczących „o turecką sprawę". Gdy na ulicy spotykał bataliony rezerwowe, tak ponoć do nich

[82] Niezbyt poprawne połączenie wyrażeń: *bağırsak* (jelito), *yatsı* (noc, spanie), *kursak* (w pewnym znaczeniu: żołądek), sugeruje przekaz „ależ ty masz mocny żołądek, skoro w nocy jesz i wciąż możesz pomieścić".

przemawiał: „Bądźcie dzielni, moje dzieci, dzięki waszej odwadze niedługo zdobędziemy Ateny", tamci odpowiadali: „Niczego nie zrobiliśmy, aby zasłużyć sobie na państwowy chleb". W ten sposób „okazywali swoje zmieszanie". Całość zwieńczył komentarz autora: „Prawdę mówiąc lubię ludność Anatolii, ponieważ zachowali pewną czystość, poczucie poświęcenia i wspaniałomyślność turkizmu" (Enver 1931: 13).

W zapiskach Enwer wyraził poglądy, które przypominają domniemaną motywację jego ojca, gdy ten tłumił powstania chrześcijańskich Słowian na Bałkanach. Syn Borzęckiego uważał, że przyzwolenie na swobodne wyznawanie religii ludów odległych cywilizacyjnie na tej „najpiękniejszej i najważniejszej części świata", czyli w Europie, było błędem:

> Nie pomyśleliśmy, że ta wolność stanie się bronią przeciwko nam. W tamtym czasie mieliśmy największych wrogów: Rosję, Austrię i chrześcijaństwo. Imperium Wschodnie, zgniłe w swej naturze, mocy pozbawione. Z Austrią i Rosją wciąż prowadziliśmy wojnę. Pozwoliliśmy temu trzeciemu wrogowi na czynienie nam szkód. Wobec tego wielkiego niebezpieczeństwa stosowaliśmy metodę: zazdrość, nienawiść, zemsta i spór oraz dominację. Ta metoda ani nie przystoi islamowi, ani turkizmowi, który jest w swej naturze uczciwy i szczery. Pozostaliśmy obcy wyższym ideom religijnym i narodowym. Nie doceniliśmy wielkich zysków, jakimi wówczas dysponowaliśmy (Enver 1931: 5).

Enwer Pasza, syn słowiańskiego konwertyty, oskarżył imperium, że nie przewidziało przyszłego scenariusza i nie uczyniło niczego, aby zasymilować chrześcijan i tym samym „uczynić ich szczęśliwymi" (w sensie przyjęcia islamu). To Rosja sprowokowała wroga, podburzyła Słowian, którzy zamieszkiwali osmańskie prowincje, aby obrócić ich przeciwko Imperium.

Myśli w duchu panturkizmu pojawiają się w dalszych przemyśleniach:

> Na świecie nie ma cywilizacji doskonałej. Choć podstawą islamu jest cywilizacja. W niektórych jednak miejscach lud nie jest do końca cywilizowany. Cywilizacja antycznych Greków łączy się z cywilizacją pierwszych muzułmanów (Enver 1931: 9).

O ideologicznym zaangażowaniu Enwera świadczy też jego korespondencja. Jednym z korespondentów[83] był wspomniany już Tadeusz Gasztowtt, aktywny dziennikarz, dyplomata i żołnierz, który sprzyjał Komitetowi Jedności i Postępu (İttihad ve Terâkki Cemiyeti), działacz młodoturecki, które swoje idee wyraził w publikacji *La Pologne et l'Islam* (Gasztowtt 1908), dowodząc, że wspólne interesy Polski i Turcji były zawsze zespolone (Dominik 2014). We wspomnianym liście Gasztowtt, poza propozycją utworzenia polskich oddziałów wojskowych w Turcji (*organiser quelques corps polonais en Turquie*),

---

[83] List od Tadeusza Seyfeddina Gasztowtta do Envera Paszy z dnia 08.10.1908, w: İstanbul Şehir Üniversitesi, Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği (KAİB), archiwum przekazane przez Tahę Torosa No. 001635553019, URL: http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/15445/001635553019.pdf (dostęp 21.12.2018).

nadmienił także o wychodzącym po francusku numerze „Biuletynu Polskiego" („Bulletin Polonais"*)*, w którym wspomniał o Hasanie Enwerze i jego czcigodnym ojcu, przy tym podkreślił wątpliwości co do swoich kompetencji przy opisywaniu polskich współrodaków i jednocześnie osmańskich generałów w Turcji[84].

Dalsi kontynuatorzy. Kultura i język narzędziem ideologii

Losy potomków Borzęckiego *alias* Dżelaleddina Paszy wpisały się na stałe w historię Turcji. Podobnie jak syn Salomei Pilsztynowej – Stanisław, wzorem matki wiążąc swoje życie z Imperium został dragomanem, tak i transgresyjne losy Borzęckiego ugruntowały pozycję jego potomków w administracji i armii Imperium Osmańskiego.

Ideologia popularyzowana przez Borzęckiego i jego syna znalazła kolejnego kontynuatora w osobie Samiha Rıfata (1874–1932), który także wszedł do ich rodziny jako zięć Enwera i został adresatem cytowanego listu. Był to nacjonalistyczny aktywista w latach 30. XX wieku, pierwszy prezes Tureckiego Towarzystwa Językowego i główny ideolog tzw. tezy języka tureckiego (Türk Dili Tezi) (Aytürk 2004: 10). Blaszczyk uważa, że to on przyczynił się do stworzenia kluczowej teorii turkifikacji i nacjonalizmu kulturowego oraz tureckiej koncepcji kultury narodowej, jaką była słoneczna teoria języka (*Güneş Dil Teorisi*)[85]. U podstaw tej teorii Samih Rıfat wykorzystał dwa argumenty Mustafy Dżelaleddina o języku tureckim jako źródle innych języków i Turkach jako najstarszej rasie ludzkości. Po raz pierwszy Rıfat przedstawił swoją tezę o języku tureckim 3 kwietnia 1922 r. w ramach publicznego wykładu, zorganizowanego przez Ministerstwo Edukacji w Ankarze. Mimo pewnych pozytywnych głosów, został skrytykowany przez nacjonalistów. Dopiero jakiś czas później jego wykład opublikowano pod tytułem *Tasrîf-i Hurûf Kanunları ve Tekellümün Menşei* [Deklinacja słów w języku tureckim i pochodzenie języka]. Samih Rıfat miał powiedzieć tureckiemu dyplomacie i politykowi Ruşenowi

[84] Jak wynika z materiałów archiwalnych w AAN, dzięki staraniom Tadeusza Gasztowtta zawdzięczamy rękopis – skrót ze wspomnień Envera *Mes idées*, znajdujący się obecnie w zasobach Archiwum. Stanowi on tłumaczenie na francuski 24 stron tureckiego skryptu Enwera, obejmującego oryginalnie łącznie 360 stron. Seyfettin załącza je jako materiały niezwykle ważne dla historii polskiej emigracji w Turcji wraz z jego korespondencją dyplomatyczną do ambasadora polskiego w Angorze (Ankarze) z dnia 10 marca 1930 roku. Jednocześnie żona Enwera musiała przekazać dokumenty rodzinne Borzęckich, skoro ambasada w liście z 10 czerwca 1931 wysłała podziękowania Madame Borzęcki za przesłanie tych dokumentów. AAN Archiwum Akt Nowych (Warszawa), Ambasada RP w Ankarze, sygn. 61.

[85] Słoneczna teoria języka, wywodząca się z psychoanalizy oraz lingwistyki (tur. *Güneş Dil Teorisi*) została przejęta od wiedeńskiego teoretyka Hermanna F. Kvergitcha (z poch. Serba, Kvergicia), dotyczyła znaczenia głosek języka tureckiego w powiązaniu ze słońcem jako źródłem światła i mowy ludzkiej. W ten sposób posłużyła do określenia języka tureckiego jako prajęzyka. Teoria była sprzeczna z obowiązującymi w Europie teoriami o rozwoju języków. Została zarzucona przez Atatürka pod koniec życia (Cağaptay 2006: 63).

Eşrefowi Ünaydınowi (1892–1959): „To jest wynik moich piętnastu, szesnastu lat badań, dowiedziałem się, że nasz język jest językiem oryginalnym [w sensie źródłowym], wierzę również, że odkryłem jego zasady" (Ünaydın 1943: 23 za Blaszczyk 2016: 237).

Jak zauważa m.in. Blaszczyk, relacje między rodzinami konwertytów, takich jak Samih Rıfat, tworzyły całą siatkę kontaktów wokół postaci Kemala Paszy. Jedną z tych osób zaprzyjaźnionych z Atatürkiem, był Ali Fuat Cebesoy, kuzyn żony Samiha Rıfata, Münevver, tym samym potomek niemieckiego konwertyty, wspomnianego już Karla Detroita alias Mehmeda Alego Paszy. Prawdopodobnie to właśnie za jego pośrednictwem Semih Rıfat podpowiedział wodzowi lekturę traktatu Borzęckiego (Blaszczyk 2016: 238, Çelepoğlu 2008)[86]. Nawiązująca do europejskich korzeni teza polskiego konwertyty była świetnym argumentem dla muzułmańskich ideologów, aby społeczeństwo niechętne obcym sugestiom i wpływom przekonać do swojej idei narodotwórczej. Wielokrotnie bowiem zdarzało się, że samo europejskie pochodzenie postępowych idei wystarczało, aby zniechęcić osmańskie społeczeństwo, zwłaszcza muzułmańskich duchownych, do ich realizacji. W ten sposób zarówno teza o tureckim języku, jak i turecka teza historyczna podparta dowodami o wspólnocie korzeni, przestała być zapożyczeniem od „niewiernych" i wpisywała się w dyskurs o nowym odkryciu „prawdziwej" tureckiej tożsamości. Zwłaszcza po upadku Imperium, w atmosferze świeżej traumy, koncepcja, która pozwoliła Turcji urosnąć w dumę, działała krzepiąco i dodatkowo uzasadniała obecność tureckich plemion na terenie Anatolii.

Podczas lektury dzieła Borzęckiego Mustafa Kemal Atatürk zaznaczał na marginesie niektóre fragmenty, które stały się inspiracją późniejszych jego projektów reform (Turan 1982: 25–27)[87]. Pisał krótkie uwagi, jak çok *mühim* [bardzo istotne] i *dikkat* [uwaga]. Wśród zaznaczonych fragmentów znalazł się ten mówiący o aryjskim pochodzeniu Turków i o tym, że w działalności kulturalnej władców z terenu Anatolii rolę odegrali ci, którzy mieli korzenie tureckie i więzy krwi z Turkami. „Ojciec Turków" Mustafa Kemal za istotny uznał także fragment, w którym odnotowano, że w czasie wypraw krzyżowych Turcy prezentowali wysoki poziom cywilizacyjny, chroniąc dorobek cywilizacji arabskiej (Djelaleddin Pasza 1870: 47). Kemal Pasza podkreślił także komentarz dotyczący upadku sułtanów, którzy nie zdołali ochronić granic i wywiązać się ze swoich powinności historycznych ze względu na negatywny wpływ instytucji kalifatu, niewnoszącej niczego do rozwoju narodu tureckiego (Djelaleddin Pasza 1870: 62). Kolejny akapit, zaznaczony jako bardzo ważny, dotyczył pokrewieństwie Turków z Etruskami (Djelaleddin Pasza

[86] Oryginalnie infomacja znajduje się w Ayşegül Çelepoğlu, *Türk Dil Kurumunun Kurucu Başkanı Samih Rıfat. Hayatı ve Eserleri*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 2008.

[87] Egzemplarz książki z notatkami Kemala Paszy został opracowany przez Şerafettina Turana (Turan 1982: 25–27).

1870: 240). Na koniec Kemal Pasza zaznaczył także fragment o alfabecie arabskim jako nieodpowiednim do zapisu języka tureckiego i propozycję zastąpienia go alfabetem łacińskim (Djelaleddin Pasza 1870: 62).

Na tej fali ideologicznej, pomimo braków naukowej argumentacji i zakładając, że tureckie plemiona koczownicze, wyruszywszy z Azji Środkowej na końskich grzbietach, „dostarczyły" cywilizację do Europy, turecka kemalistowska historiografia stworzyła słynną interpretację tureckiej tezy historycznej (Türk Tarih Tezi), wyrażoną w dziele *Türk Tarihinin Ana Hatları* [Zarys historii Turcji], nauczanej także w szkołach w latach 1930–1941 za sprawą czterotomowego podręcznika. W ramach tworzenia tej nowej narracji narodowej na początku lat trzydziestych pojawiły się też nowe instytucje państwowe, takie jak Tureckie Towarzystwo Historyczne (Türk Tarih Kurumu) i Tureckie Towarzystwo Językowe (Türk Dil Kurumu). Pierwsze powstało bezpośrednio z powołanej w 1930 r. komisji o nazwie Tureckie Koło (Türk Ocağı), będące stowarzyszeniem nacjonalistycznym. To na kongresach tych towarzystw ukształtowała się teza o prastarej tureckiej cywilizacji.

Żyjący na uboczu Borzęcki *alias* Dżelaleddin Pasza był osobą „marginalną", o „słabych więziach", i choć stał pomiędzy kulturami, to zgodnie z teorią Marka Granovettera, zdołał odegrać centralną rolę w komunikacji między cywilizacjami. Czerpiąca z zachodnich źródeł praca *Les turcs anciens et modernes* posłużyła interpretacji/adaptacji wiedzy i transferowi kultury, choć z trzydziestoletnim opóźnieniem. W pewnym sensie jego kontynuatorem w dalszym rozwoju nacjonalizmu lingwistycznego był najbardziej znany ideolog tureckiego nacjonalizmu Ziya Gökalp[88]; duchowy przywódca i działacz Partii Republikańskiej, aktywista nowej grupy literackiej Młode Pióra (Genç Kalemler) i zwolennik nowego języka. Stworzona przez niego w 1913 roku idea narodowości miała zasadzać się na więzach kulturowych, a nie rasowych, zaś koncepcję kultury rozumiał jako tradycje i zwyczaje Anatolii. Te ostatnie dotąd w czasach Imperium uważane były za nieznaczące i przynależne wyłącznie klasie niższej, teraz miały być rodzimym komponentem kultury. W jednonarodowym państwie kultura mogła ulec unifikacji, gdyż bazowała na języku, którym we wszystkich przypadkach był język Turanu. Były to założenia nowej państwowości, mającej skupić wszystkich Turków i stworzyć wspólną kulturę i cywilizację. Gökalp wcześniejszy termin *hars* zastąpił przejętym z francuskiego terminem „kultura" (tur. *kültür*). Według jego koncepcji Turek był nazwą nacji, definiowaną jako grupa posiadająca sobie przynależną kulturę i należąca do muzułmańskiej społeczności oraz cywilizacji Zachodu. Turek mógł mieć jeden język i jedną kulturę. Przy tych założeniach właściwie bliższy zachodnioeuropejskiemu pojęciu kultury był turecki

---

[88] Ziya Gökalp (1876–1924), poeta i filozof, uczeń Durkheima, wizjoner współczesnej tureckiej tożsamości, ikona sprawy narodowej, twórca tureckiego nacjonalizmu, żywiej pamiętany niż Dżelaleddin Pasza.

termin *uygarlık* [cywilizacja], termin najczęściej też stosowany przez Borzęckiego w jego pracy. Nacjonalistyczna koncepcja kultury dotyczyła „tureckości" jako *sui generis*. Należy pamiętać, że zgodnie z charakterystyką Kłoskowskiej, kultura narodowa kształtuje się stopniowo w długim procesie historycznym przez rozszerzanie się zakresu kulturowej wspólnoty (Kłoskowska 1996: 51). Owe rozszerzanie ma charakter celowych działań, przyporządkowanych konkretnej ideologicznej wizji i należącej do pewnej grupy społecznej, która wykorzystuje swoją kontrolę nad produkcjami znaczeń i narzuca innym grupom owe rozumienie rzeczywistości (Jaskułowski 2005: 25) w ramach zdefiniowanej przez nią „kultury narodowej". I w Turcji wraz ze zmianą ustroju na republikański pod wpływem tejże nacjonalizacji, ale też i sekularyzacji, nastąpiła zmiana obszaru definiowania kultury. Zaangażowanie religijne zastąpiły nastroje narodowe, a akcent przeniesiono z Boga na ojczyznę. Hasło „gmina muzułmańska" zastąpiono „narodem", początkowo bez otwartej polityki ateizacji i antyklerykalizmu. Nastąpiło odejście od form kultury wyrosłych na gruncie islamu, korzeni poszukiwano w przedmuzułmańskich kultach Anatolii. Dotąd instytucje rozproszonego imperium podkreślały podział na kulturę ludową – niską i elitarną – wyższą, zaś w republice kultura musiała zostać ujednolicona. To przekształcenie określono mianem przewrotu kulturalnego lub nawet rewolucją kulturalną. Jej najważniejszym elementem była reforma pisma, forma instytucjonalizacji kultury na wzór europejski, której konieczność sugerował już traktat Borzęckiego (Djelaleddin 1870: 49, 332). Skoncentrowana na reformie języka, kemalistowska koncepcja kultury była uważana za wizjonerską. Z czasem ów „zrehabilitowany" język turecki paradoksalnie na usługach systemu politycznego stawał się narzędziem kontroli.

Nacjonalizm jako filar tureckiego konserwatyzmu

Dariusz Kołodziejczyk umiejscowił ideologię, którą reprezentował Borzęcki, jako wyrosłą z ruchu młodoosmańskiego i zmierzającą w kierunku koncepcji młodotureckiej (Kołodziejczyk 2011: 125). Pierwsza wyrosła na fali atmosfery tanzymatu i wprowadziła intelektualny dyskurs polityczny nawiązujący do oświecenia i liberalnego nacjonalizmu, upowszechniła takie pojęcia, jak „wolność", „naród", „ojczyzna". Młodzi Osmanowie entuzjastycznie aprobowali obietnice tanzymatu, ale sprzeciwiali się autorytarnym zakazom wezyra Mehmeda Emina Alego Paszy. Wolności, rozumianej jako *hürriyet*, szukali w umowie społeczno-politycznej, która wyrażała wolę ludu. Zwracali się do ludzi legitymizujących ich postulaty oraz program opozycyjny. Wychwalając zalety ludu, uważali, że głównym zadaniem władzy jest dobrobyt i zadowolenie poddanych. Jednakże wywodząc się z uprzywilejowanej klasy wyższej, z bardzo elitarnym światopoglądem, postrzegali masy nie jako politycznego i pełnoprawnego aktora, co byłoby zgodne z ich wizją kontraktu politycznego,

lecz jako wymagający edukowania, jak i ucywilizowania obiekt tegoż kontraktu. Uważając się za mediatorów pomiędzy władzą a ich poddanymi, Młodzi Osmanowie uzurpowali sobie prawo ucieleśniania *vox populi*, propagując hasła przekształcenia Imperium w monarchią konstytucyjną. Wśród nich znajdował się wspomniany Namık Kemal, najwybitniejszy intelektualista turecki tego okresu, który połączył myśl europejskiego oświecenia z liberalną odmianą nacjonalizmu i patriotyzmu. Z młodosmanami współpracował także Karol Karski (Hajreddin Bej), Marian Langiewicz (Langa Bej) i Władysław Plater. Pisarstwo Młodych Osmanów koncentrowało się na politycznej zgodzie, umowie społecznej, a także na legitymizacji politycznego porządku i władzy. To poszukiwanie legitymizacji u „ludu", przyniosło skomplikowane wyobrażenie narodowe. Zaproponowana wizja politycznego narodu stanowiła amalgamat wizji imperialnej, dynastycznej, osmańskiej i religijnej w sensie muzułmańskim oraz narodowej, ale niekoniecznie etnicznej, choć z bezwarunkowym odwołaniem się do naturalnej nośności narodowej Imperium z lekką domieszką patriotyzmu i propaństwowej lojalności. Jak zauważył Şerif Mardin, światopoglądu Młodych Osmanów i zamierzeń tanzymatu nie da się zrozumieć bez uwzględnienia muzułmańskiej wizji porządku politycznego i społecznego. „To w ramach tej mentalno-ideologicznej formacji ukształtowane zostały »tanzymatowe« wizje przywództwa, wykazujące intensywną »troskę o dobro wspólnoty muzułmańskiej«" (Mardin 1962: 105). Selim Deringil wykazał, że politykę państwa modelu Abdülhamida charakteryzowało stanowisko raczej świeckie i utylitarne, a muzułmańską retorykę wykorzystano do innych celów politycznych (Deringil 1998: 1–16). Potwierdzają to także słowa Reinkowskiego, że „tanzymat miał na celu ustanowienie świeckiej podstawy państwowej ideologii jedynie z wykorzystaniem słownika islamu i narzędzi ideologicznych" (Reinkowski 2005: 199).

Ta wyobrażona przez Młodych Osmanów wspólnota narodowa zainspirowała następne pokolenia do dalszego redefiniowania, aż stopniowo do „zetnizowania" narodu. Na pewnym etapie ewolucji tych idei głoszono świadomość etniczną z uwzględnieniem innych grup wyznaniowych, ale tylko pod warunkiem lojalności. Można przyjąć, że ramy ówczesnego rozumienia tureckości były tak szeroko zakrojone, że w swoim traktacie z 1869 roku Mustafa Dżeladdin Pasza zadeklarował, iż nawet Etruskowie byli Turkami. W tym czasie przedmuzułmańską historią Turcji interesowało się wielu intelektualistów, był wśród nich ekscentryczny Ali Suawi (Suavi, 1838–1878), wszechstronnie wykształcony Ahmed Wefik (Vefik) Pasza (1823–1891), a także wojskowy dowódca Sulejman (Süleyman) Pasza (1838–1892).

Obie ideologie: młodoosmańska i młodoturecka, stworzyły podwaliny pod specyficzny konglomerat różnych postaw, jakim jest turecka ideologia prawicowa (*Türk sağ*). Ze splotu wyłaniających się światopoglądów, tkwiącym między imperialnym, religijnym i wreszcie narodowym światopoglądem Młodych Turków, zaczęła rozwijać się myśl polityczna nowej republiki, zaab-

sorbowana nie tylko narodem, ale i państwem. Współczesny turecki socjolog Tanıl Bora określił turecką prawicę jako trójcę: konserwatyzm, nacjonalizm i islamizm (Bora 2009: 7). W tym kontekście europeizację Turcji, w której pośrednio wziął udział Borzęcki, zdaniem Bory należy ocenić jako modernizację konserwatywną. Nawet z pozoru innowacyjny kemalistowski nacjonalizm, stojąc na straży państwa autorytarnego, wykazywał tendencję do zachowania *status quo* za wszelką cenę. Wizja Borzęckiego jako kategorię uniwersalną wprowadzała pojęcie cywilizacji. W dalszej transformacji „cywilizację" rozumiano jako tożsamą z „kulturą" i pozwolono jej na dominację w formie kategorii lokalnej i narodowej, tureckiej.

Konserwatyzm to dusza tureckiej prawicy, podczas gdy islamizm to jej źródło rytualne i jednocześnie „podręczny słowniczek", zaś nacjonalizm – jego konkretna forma wyrazu (Bora 2009: 8).

Paradoksalnie termin „konserwatyzm" dla wielu stał się drogą prowadzącą do odnowy, do złagodzenia radykalnej tendencji, którą przejawiała turecka „modernizacja" i pogodzenia jej z tradycją. Tak więc zgodnie z myślą Karla Mannheima turecki konserwatyzm stał się zracjonalizowanym tradycjonalizmem (Mannheim 1927: 132–222). Podczas lektury wspomnień syna Borzęckiego, ujętych w formie listu do zięcia, słyszymy nutę, którą obecnie kontynuuje turecki konserwatyzm, opierający się na sunnickim islamie i idei nacjonalizmu, obejmując zarówno sferę światopoglądową, polityczną, jak i obyczajową (Enver 1931).

W tezach Borzęckiego widoczna jest inkluzywna, nowoczesna, oświeceniowa koncepcja narodowości oparta na obywatelstwie bez względu na etniczne kryteria, a która zgodnie z tym, co pisze Walicki „wywodzi się z tradycji szlacheckiego republikanizmu i rozwinęła się w Polsce XVIII wieku" (Walicki 2009: 444). Ta nowa koncepcja nie przypominała już polskiego tradycjonalistycznie katolickiego republikanizmu szlacheckiego, lecz bliższa była jego zmodyfikowanej wersji nowoczesnego republikanizmu, na który wpływ miał Wojciech Turski i Tadeusz Kościuszko (Walicki 2009: 444).

Transgresja psychologiczna Borzęckiego i transgresja historyczna ideologii turkizmu

Proces asymilacji kulturowej, jaką przeszedł Borzęcki w Imperium Osmańskim, rozpatrywany w kategoriach transgresji psychologicznej przypomina model Bobowskiego. Obaj konwertyci: Bobowski i Borzęcki, przekroczyli granice swojej kultury, religii, dotychczasowej wiedzy, rozszerzyli przestrzeń, w której toczyło się ich własne życie. Zrobili „karierę", zaspokoili ambicje, ukształtowali swoje osobowości i podjęli działania twórcze, także na osobiste potrzeby terapeutyczne i kompensujące. Transgresja psychologiczna Borzęckiego doprowadziła do transgresji historycznej, która odbyła się przez przejęcie pracy polskiego konwertyty przez ideologię nacjonalistyczną. To przeję-

cie traktatu o *Turkach dawnych i współczesnych* możemy zgodnie z teorią Jeana Piageta o koncepcji rozwoju intelektualnego[89] za Kozieleckim nazwać „asymilacją", która oddaje proces włączania poprzez selekcję wytworu transgresyjnego do dotychczasowego dziedzictwa pokoleń (Kozielecki 2002: 217). Tego rodzaju asymilacja spowodowała, że dzieło stało się składnikiem większej całości, a to spotęgowało zasięg jego oddziaływania i rozpowszechniania. Asymilację dzieła Borzęckiego przez ideologię kemalistowską możemy nazwać odpowiedzią na „grupową potrzebę hubrystyczną", którą należy zrozumieć jako sposób „dowartościowania się" (Kozielecki 2002: 127). Grupy pragnące potwierdzić lub wzmocnić poczucie swojej wartości, często podejmują działania transgresyjne: konstruktywne lub destrukcyjne. A potrzeba hubrystyczna może się przejawiać w dążeniu nie tylko do doskonałości, ale też do wyższości.

Zaproponowana przez Polaka konstrukcja ideologii „narodowości tureckiej" pozwoliła przetrwać zagrożonej państwowości i stała się motywatorem działań narodowowyzwoleńczych pod wodzą charyzmatycznego Mustafy Kemala Paszy. Jednak rozważając dalsze transformacje ideologii turkizmu i asymilacji prekursorskiego dzieła Borzęckiego, można dostrzec także perspektywę destrukcyjną. Do zniszczenia dochodzi wówczas, gdy demokratyczny proces selekcji dzieł kultury zacina się na skutek przejęcia kontroli nad kulturą symboliczną przez władze totalitarne, które starają się wzbogacić kulturę o dzieła służące ich doraźnym interesom (Kozielecki 2002: 215). I tak wytwory będące transgresją psychologiczną, zostają uznane przez oficjalną propagandę za transgresję historyczną, czyli wyczyn na miarę historii (Kozielecki 2002: 216). W swoim procesie myślowym Borzęcki najwyraźniej widział Turcję włączającą inne etnosy i jeśli w jego rozważaniach pobrzmiewała nuta bezkrytycznej dumy z europejskich korzeni tureckich, nie miała ona charakteru antropologicznie rasistowskiego. Jeśli taka tendencja się pojawiła, to nabrała go dopiero po przekształceniach założeń Borzęckiego przez późniejszy turecki nacjonalizm (Kołodziejczyk 2011: 126).

---

[89] Teoria rozwoju intelektualnego Piageta, o której pisze Kozielecki 2002, patrz: Jean Piaget 1966, *Narodziny inteligencji dziecka*, tłum. Maria Przetacznikowa, Warszawa: PWN.

ZAKOŃCZENIE

INNA PERSPEKTYWA – PROPOZYCJA ZMIANY TERMINOLOGII

Mimo tego, że jestem tu, gdzie jestem, wciąż jestem wasz.

Markus Penckner, XVI wiek (Graf 2017: 166)[1]

Konwersja była stałym elementem procesu konstytuowania społeczeństwa osmańskiego, była zabiegiem włączania. Potwierdzała mobilność przemieszczania się między grupami, funkcjonującymi czy to w warunkach antagonistycznej tolerancji, czy koegzystencji, czy też w ramach modelu międzyspołecznościowego lub też na zasadzie wzajemnej użyteczności, zaś w dalszych procesach wymagała redefinicji całej siatki zależności osoby konwertyty. Jednak w zależności od atmosfery politycznej, można interpretować instytucję konwersji także jako mechanizm wykluczania na zasadzie dyskryminacji poszczególnych grup poddanych, którzy islamu nie wyznawali. Natężenie fali konwersji odzwierciedlało ideologiczny i polityczny kontekst danego okresu historii Imperium. Nomadyzm chrześcijan nasilał się w czasach kryzysu, np. za Mehmeda IV (1648–1687) czy za Abdülhamida II (1876–1909), a gradacja przeróżnych motywacji konwersji była nieskończona: od pojmania w trakcie bitwy i wcielenia „za młodu" do korpusu janczarów i przymusowej konwersji, poprzez konieczność zerwania więzów rodzinnych, np. z poprzednim małżonkiem współwyznawcą i wejściem w nowy związek; od pragmatycznego aktu konwersji dla uniknięcia podatku pogłównego i zyskania przywilejów, po całkowicie świadomy akt konwersji politycznej w przypadku polskiego arystokraty rewolucjonisty, który schroniwszy się w Imperium jako uchodźca w XIX wieku, przeszedł na islam w celu uniknięcia wydania władzom carskim. W przypadku niektórych konwersji przejście na islam podyktowane było takimi pobudkami, jak unieważnienie zadłużenia czy uniknięcie więzie-

[1] Graf 2017 cytuje list napisany przez byłego protestanta Markusa Pencknera do Markusa Gerbera (zamieszkałego w Krakowie), Konstantynopol, dnia 23 marca 1573 roku.

nia lub hańby. Zdarzało się także, że całe grupy przyjmowały islam, aby ratować życie, jak na przykład Ormianie podczas pogromów w Anatolii w XIX i XX wieku. W realiach Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku, jeśli do Imperium dostał się „plebejusz" z pochodzenia, to doświadczał tu społecznego awansu, który byłby w Polsce dla niego raczej nieosiągalny. Stąd towarzyszący takim transgresjom rozgłos mógł stanowić magnes dla tych, którzy w wyborze nowej ojczyzny i zmianie wiary szukali lepszych szans życiowych (Dziubiński 1995: 26).

Problem z nazewnictwem grupy przechodzących na islam dobrze tłumaczy Andrzej Dziubiński:

> W odróżnieniu od łacińskiego, czy ogólnie zachodnioeuropejskiego określenia „renegat", termin „poturczeniec" nie eksponuje w pierwszym rzędzie aktu zaprzańtwa, apostazji, lecz akces do wiary i kultury tureckiej jednocześnie. „Sturczenie" czy „poturczenie" lub jego synonim „zbisurmanienie", odpowiada takim pojęciom jak „zniemczenie" czy „zruszczenie" z całym kontekstem akulturacji. Zruszczony Polak wyznawał ipso facto prawosławie, poturczony Polak był zaś muzułmaninem (Dziubiński 1995: 20).

Kolejny termin „renegat", z którym się spotykamy w literaturze przedmiotu, nawet jeśli współcześnie wydaje się „martwy", to dawniej miał charakter obraźliwy nie tylko w kontekście relacji chrześcijańskiej Europy i jej muzułmańskiego sąsiada, Imperium Osmańskiego, ale też w przypadku Azji Południowej i Nowego Świata. Ta sama terminologia oparta na stereotypowej percepcji pojęcia renegat była stosowana też przez europejskich osadników w Ameryce wobec tych, którzy sprzymierzali się z rdzenną ludnością nowego kontynentu. Pochodzące od łacińskiego czasownika *renegare,* który oznacza ‘zaprzeczyć', ‘odrzucić', ‘wyprzeć się' lub ‘wyrzec się', pojęcie to weszło do języków opartych na łacinie przez hiszpański termin *renegado*, który podkreśla apostazję chrześcijanina i zakłada porzucenie wartości chrześcijańskich i przynależności do wspólnoty chrześcijańskiej. W kontekście słowiańskim słowo renegat zawiera także konotacje ze słowem „zdrajca". W słowniku Samuela Bogumiła Lindego z 1812 roku „renegat" występuje jako „poturczony"[2], zaś przypisany do tego określenia czasownik dokonany oznacza „zbisurmanić się", na „Mahometańską wiarę przewrócić", „stać się renegatem", „poturnakiem"[3]. W XVI wieku „poturczony" oznacza przyjęcie wiary i obyczajów tureckich[4]. W XVII wieku pojawia się w użyciu termin „bisurman" (od tur. *müslüman* – muzułmanin)[5]. Współcześnie w *Słowniku języka polskiego PWN* pod redakcją Doroszewskiego definicja terminu „renegat" zmieniła akcent z religii na lojalność narodową: „człowiek wypierający się dotychczasowych

---

[2] Linde Samuel Bogumił, 1812, *Słownik języka polskiego*, t. 3, s. 31, Warszawa: U Autora.

[3] Linde Samuel Bogumił, 1811, *Słownik języka polskiego*, t. 2, cz. 2, s. 979.

[4] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, 2000, IBL, t. 28, s. 479.

[5] Elektroniczny korpus tekstów polskich z XVII i XVIII wieku (do 1772 r.).

przekonań i przechodzący na stronę przeciwnika". W wielu słownikach renegat figuruje jako przeniewierca, odstępca, zdrajca, odszczepieniec. Dawni współwyznawcy postrzegali go jako kogoś, kto stanowi antytezę wobec nich samych, a swoją wiedzę, talenty oddaje do dyspozycji dynastii, której sukcesy na polach bitew zagrażają dalszemu istnieniu chrześcijańskiego świata w sensie politycznym (Graf 2017: 207). Dodatkowe niebezpieczeństwo grożące ze strony konwertytów polegało na tym, że samo ich istnienie podważało status katolicyzmu jako jedynej słusznej religii, który zwłaszcza w okresie ruchów reformacyjnych i tak był nadwątlony.

Nie we wszystkich przypadkach konwertyci doświadczali w swojej pierwotnej społeczności „śmierci" w sensie prawnym, zaczynając pod nowym imieniem i w nowej szacie nowe życie, w którym ich dawne winy i dane osobowe były unieważniane. „Prawna śmierć" nie zawsze była jednoznaczna ze społeczną, sprawiającą, że dawne relacje zamieniano na nowe, z nowymi współwyznawcami. To odcięcie społeczne znacznie częściej dotykało wyrwanych ze swojego środowiska siłą, czyli porwanych w niewolę, zabranych w jasyr, werbowanych drogą dewszirme. Jednak na przykładzie elity osmańskiej wiele przykładów konwersji świadczy o tym, że po zmianie religii osoby te utrzymywały relacje z ojczystym dworem, ze swoimi krewnymi, niekiedy nawet ściągając ich do Imperium i załatwiając lub próbując pozyskać dla nich intratne posady po namówieniu ich na konwersję. „Wielu renegatów funkcjonowało w siatce powiązań relacyjnych, w których ich pochodzenie nadal odgrywało znaczenie" (Graf 2014: 132), choć powinni zerwać te kontakty wraz z przejściem na islam. Potwierdzeniem tego jest przypadek Wenecjanki Beatrice Michiel (Fatime Hatun), która przyjechała do Stambułu na zaproszenie brata, znanego jako Gazanfer Ağa, wysoko postawionego na dworze osmańskim jako *kapı ağası*, czyli przełożonego białych eunuchów (Dursteler 2011). Podobna historia kariery i protekcji na dworze osmańskim swoich krewnych była częścią życiorysu Scipione Cigali, Ciğalazade Yusufa Sinana Paszy z XVI wieku, późniejszego admirała (tur. *kapudan paşa)*, a następnie wielkiego wezyra. W przypadku tego słynnego renegata pochodzącego z Sycylii, motywacja była jeszcze inna, islam przyjął w zamian za uwolnienie ojca, z którym został pojmany przez korsarzy. Część konwertytów po przejściu na islam, czyli „poturczeniu", czy jak oddaje to zgrabnie angielszczyzna *turning Turk*, służyła „obu panom" jako informatorzy i szpiedzy którejś ze stron lub też obu naraz (Graf 2014: 146–147). Stąd określenie, którym posłużył się brytyjski politolog Harold Laski – *bundles of hyphens* – pakiet połączeń, a każdy z połączeń jest „punktem, w którym zbiegają się tysiące powiązań/współpracowników" (*a point towards which a thousand associations converge*). W tych okolicznościach zdecydowanie nie była w ich interesie jakakolwiek forma społecznej śmierci w środowisku, które „opuścili" (Laski 1921/1997: 170; Laski 1919/1997: 92, za Graf 2014). Ich podwójne życie w dwóch światach, lub raczej pomiędzy nimi, często odbierano ambiwalentnie, a ich koneksje

stanowiły nie tylko szansę dla nich samych, ale co więcej, także dla interesów chrześcijańskiej Europy i Imperium Osmańskiego. Braudel przywołuje przykład Wenecjanina Gabriela Zucato, który powrócił do Wenecji trzydzieści pięć lat po zaginięciu, w 1607 roku, i zwrócił się z prośbą o posadę pośrednika (*sansaro*), a dzięki temu, iż znał grekę, arabski i turecki, „którym władał nawet w piśmie", chociaż zaparł się wiary, wreszcie posadę otrzymał (Braudel II 2004: 110). Ustalenia Grafa i Rothman w kontekście trudnych powrotów byłyby generalizacją w przypadku Europy Wschodniej. Niektórzy *go between* na ziemiach Rzeczypospolitej nie byli wykluczani, co może świadczyć o tym, iż istniało duże przyzwolenie na ich „podwójność". Jednak warunkiem było sprzyjanie interesom pierwszej ojczyzny, stąd w kontaktach z Wysoką Portą bywali bardzo pomocni. Należał do nich wspomniany tłumacz konwertyta Jan Kierdej vel Said Bej z XVI wieku, który później z pomocą króla Zygmunta Starego targował się z krewnymi o schedę, a także z XVI wieku Joachim Strasz vel Ibrahim Bej, protegowany Zygmunta Augusta, czy Jan vel Ibrahim Bielecki, protegowany Stefana Batorego.

Jednocześnie na przykładach z różnych okresów historycznych widzimy, jak konwertyta renegat zmienia swój wizerunek w zależności od momentu dziejowego. Wiek XVI uwzględnia rywalizację sułtana z władcami habsburskimi lub safawidzkimi o rolę lidera świata, traktując konwersję jako „symboliczne zwycięstwo" islamu (Krstić 2011: 81). Wiek XVII traktuje konwersję jako mechanizm konstytuowania społeczeństwa, podczas gdy wiek XVIII bliżej końca i tym bardziej wiek XIX nabiera wobec konwertyty apostaty większej wrogości i w dobie „wspólnot wyobrażonych" konwersję traktuje jako zdradę tożsamości, etnosu, narodu, łącząc aspekt religijny z narodowym. Pełna rehabilitacja postaci konwertyty w opracowaniach historyczno-kulturowych i antropologicznych nastąpiła dopiero w XX wieku, gdy europejscy historycy zaczęli twierdzić, że renegaci byli tak naprawdę tajemnicą sukcesu Imperium i tylko wstydliwie ich pomijano ze względu na to, że Turcy nie odczuwali potrzeby stworzenia „cywilizacji", imperium w stylu zachodnim (Krstić 2011: 120). W odpowiedzi tureccy historycy starali się zminimalizować rolę i wpływ konwertytów na rozwój gospodarki państwa osmańskiego i przedstawiali to wyłącznie jako turecką zasługę (Krstić 2011: 18)[6].

Natalie Rothman nazywa renegatów „transimperialnymi poddanymi" o niezwykle istotnej roli (Rothman 2009: 771–800). Zwracając uwagę na tłumaczy (dragomanów), zauważa, że ich rola nie ograniczała się do „interpretowania" słów, ale także kształtowania poglądów europejskich dyplomatów na sprawy orientalne, wiele z nich zostało potem skodyfikowanych w tezach orientalizmu (Rothman 2009: 776). W przypadku omawianych przez Roth-

---

[6] M. Fuad Koprülü, *Origins of the Ottoman Empire.* Praca oryginalnie opublikowana po francusku w roku 1935 w Paryżu pod tytułem *Les origines de empire ottomans*; za: Krstić 2011: 18.

man dragomanów pochodzenia weneckiego bywało, iż ważniejsze od zdolności językowych były ich koneksje, nie tylko z osmańskimi urzędnikami i Wysoką Portą, ale z ich weneckimi rodami. Wśród weneckich dragomanów ceniono raczej tych, których lojalności można było zaufać, a nie tłumaczy sprawnych językowo (Rothman 2009: 794). Co więcej, transformacja Wenecjanina w poddanego Imperium muzułmanina zawsze budziła wiele wątpliwości, natomiast potencjalny proces odwrotny, polegający na kultywowaniu „weneckości", zawsze był mile widziany. Dzięki licznym badaniom teoria o „społecznej śmierci" w poprzedniej „ojczyźnie" w przypadku tych, którzy zdecydowali się na konwersję, została zmodyfikowana i zgodnie z tym, co pisze Graf (Graf 2014), więcej mamy przypadków „podwójnego życia", inaczej ujmując – „ludzi dwóch światów" czy „dwóch kultur"[7]. Błędnym byłoby więc określenie ich jako „życie połowiczne", których połówki rozdziela konwersja. W wielu przypadkach ludzie ci autentycznie przyjęli nową religię, sugerując, że ich konwersja wykracza daleko poza powierzchowny gest typowy dla tych, którzy zostali do konwersji przymuszeni.

Ostatnie badania wykazują, że konwertyci z okresu wczesnonowożytnego nie przystają do „paulińskiego" modelu konwersji [8], zaczerpniętego z chrześcijaństwa. Model propagowany przez Żyda z Tarsu – Szawła, który w drodze do Damaszku stał się chrześcijaninem Pawłem, odrzucał konieczność obrzezania w przekonaniu, że przynależność do grupy chrześcijan nie była jednoznaczna z przynależnością do tradycji żydowskiej[9]. Ten typ konwersji miał polegać na spontanicznej duchowej metamorfozie i kompletnej transformacji tożsamościowej, coś jak „olśnienie" i uderzenie piorunem, które było Szawłowym doświadczeniem.

Ci wśród konwertytów (*mühtediler*), którzy nie zrywali więzi z przeszłością, pielęgnując wspomnienia i utrzymując kontakty z rodziną, pamiętali swoje ojczyste języki, wyznanie i nawet podtrzymywali dawne garderobiane przyzwyczajenia. Chronili też swoje transimperialne i transgraniczne tożsamości,

---

[7] Określenie „ludzie dwóch kultur" podpowiedziała mi dr Małgorzata Litwinowicz-Droździel z Instytutu Kultury Polskiej, z którą współpracowałam przy wielu projektach w Stowarzyszeniu Grupa Studnia O., w tym w projekcie prowadzonym w latach 2013–2014 *Wędrowcy i opowieści*, dotyczącym Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji.

[8] Ten typ konwersji w chrześcijaństwie został narzucony po soborze trydenckim, uważanym za początek kontrreformacji (1545–1563) i głęboko zapisany w zachodnio-chrześcijańskiej ideologii.

[9] „Znak obrzezania to przywilej, o ile przestrzegasz Prawa Mojżesza. Jeśli jednak je łamiesz, nie ma on żadnego znaczenia. A jeżeli nieobrzezany poganin przestrzegałby Prawa, to czy nie zostanie potraktowany jak obrzezany Żyd? I wtedy taki nieobrzezany poganin, przestrzegający Prawa, będzie sądzić ciebie, obrzezanego i znającego Prawo Żyda, który nie przestrzega Bożych nakazów. Prawdziwym Żydem nie jest bowiem ten, kto jest nim na zewnątrz. A prawdziwym obrzezaniem nie jest to, które jest widoczne na ciele. Prawdziwym Żydem jest ten, kto jest nim wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest przemiana serca, dokonująca się dzięki Duchowi, a nie literze Prawa. Taki człowiek podoba się Bogu i nie potrzebuje pochwały od ludzi" (List św. Pawła do Rzymian 2:17–29, Biblia Tysiąclecia, biblia.deon.pl).

a także stosunki-układy. Nie powinniśmy się dziwić, że na każdym poziomie osmańskiej administracji i wojskowości to właśnie renegaci zapewniali przepływ międzywyznaniowego transferu wiedzy. Pomagali w negocjacjach między Imperium i państwami europejskimi (Gürkan 2015: 107–128, zwłaszcza: 120–121). Solidarność obejmowała oczywiście tych renegatów, którzy współdzielili pochodzenie lub kontekst kulturowy z zagranicznymi dyplomatami, ale miała także szerszy wymiar i wykraczała poza granice Imperium, ułatwiała prowadzenie dyplomacji międzywyznaniowej.

Renegaci zamieszkujący Imperium Osmańskie są dowodem, do jakiego stopnia we wczesnym nowożytnym świecie, zwłaszcza w basenie Morza Śródziemnego, z łatwością można było przekraczać w obie strony, nawet kilkakrotnie, granicę wyznaczoną przez podstawową więź, jaką wówczas stanowiła religia. Ich przypadki sugerują także stopnień, do jakiego geograficzna i kulturowa proweniencja wyrażona przez niewyraźną jeszcze wtedy ideę narodu, konstytuowała centralny element w mozaice tożsamościowej Imperium (Dursteler 2008: 129).

Jednocześnie wiele ostatnich badań, których część uwzględniono w tej pracy, ukazało, jak owa mobilność różnych grup społecznych, skorych do konwersji i rekonwersji w nadziei na zyskanie i poszerzenie praw oraz autonomii, wpłynęła na elastyczność Imperium w tworzeniu grup niemuzułmanów. Jednocześnie nie sposób nie zauważyć, iż usługi pełnione przez postacie *in between* stanowiły korzyść dla obu stron we wzajemnych relacjach na różnych poziomach. Dlatego współczesna retoryka w kontekście polskich konwertytów na islam w omawianych okolicznościach historycznych, określająca renegata jako zdrajcę, brzmi archaicznie i pomija uwzględnienie kategorii pośrednictwa kulturowego.

Niektórzy uważali się za uprzywilejowanych do owej „mediacji", chociażby z racji samego zajmowania tego szczególnego miejsca pomiędzy dwoma imperiami, sam ten fakt bywał powodem ich roszczeń do tej pozycji. Mieli też czasem bardzo arbitralny wpływ na dyskursy, które toczyły się pomiędzy instytucjami danego imperium (Rothman 2006: 441). Niezwykle ważna w tej mierze była rola druku i prasy w transferze wiedzy. Z racji ograniczeń nakładanych przez religijne autorytety islamu, rozpowszechnianie kultury druku leżało początkowo w rękach mniejszości i konwertytów. Oni też przekazywali wiedzę o „odległych" krajach. To także oni rozwijali gatunki literatury w postaci raportów administracyjnych i dyplomatycznych, dzienników podróży, wniosków sądowych i petycji. Mobilność intelektualna i fizyczna „ludzi dwóch kultur" przyczyniła się także do transferu pojęć takich, jak: cywilizacja, naród, wolność, patriotyzm, świadomość narodowa. Tłumacze dragomani pracowali przy różnych przedsięwzięciach po obu zainteresowanych stronach. Kształtowali poglądy na wyżej wymienione pojęcia, wzmacniali lub osłabiali zakres oddziaływania stereotypów, wytyczali granice „swojskości" i „obcości".

Bobowski, korzystając z wykształcenia muzycznego i językowego ze swojego „polskiego życia", okazał się świetnie przygotowany do tego, aby z sukcesem „nałożyć kolejną pokrywkę" tożsamościową (koncepcja *lid* za Kafadarem). Poza predyspozycjami charakteru i wrodzonych talentów, obrał odpowiednią strategię i korzystał z licznych koneksji ze światem stambulskiej dyplomacji. Był mediatorem językowym i kulturowym pomiędzy ówczesną Europą a Osmanami. Wyposażony w iście renesansową wszechstronność, ten *homme de l'entre-deux* był w stanie podjąć się zadań translatorskich i muzykologicznych, które przenikały kulturowe i religijne granice oraz umożliwiały kontekstualne reinterpretacje. W przypadku Bobowskiego proces transgresji początkowo był związany z przymusową konwersją i akulturacją, a potem wszedł na etap osobowościowo-twórczy, aż osiągnął fazę, którą można określić za Sartrem, „człowieka-projektu". Jednak był to projekt niejako podwójny, bo i jednostka była podwójna, często wykorzystująca swoje pochodzenie (swoje korzenie) w obcym kraju, zrzekając się zdobytej wiedzy, przywilejów lub zobowiązań po to, żeby dbać o swoje bieżące interesy" (Rothman 2011: 11–12, Rothman 2009: 773).

Energiczna Pilsztynowa „przyuczyła się" podstaw europejskiej okulistyki i skutecznie wykonywała profesję zarezerwowaną dla mężczyzn. Przekraczając granice geograficzne, symbolicznie wynosiła się ponad ograniczenia narzucane swojej płci i pozycji i jako „obca" sięgnęła dalej niż obie kultury wówczas kobietom pozwalały. Pilsztynowa „transgresowała" swoimi podróżami. Wolność i bogactwo były jej podstawową motywacją, pomocna była odwaga i afirmacja życia, a może też i zwyczajna ludzka chciwość. Jej transgresja miała charakter indywidualny, a działania poznawcze i zarobkowe, które w kontekście ówczesnych realiów czasem przypominały bardziej wyczyny niż czyny, służyły umacnianiu jej własnego dobrobytu. Pilsztynowa przekraczała granice, gdyż chciała przekonać się o własnej wartości. Tego przekonania nie zbudowała w niej ani obyczajowość Rzeczypospolitej i model żony i matki, jaki kultura rodzima na nią narzucała, ani najwyraźniej dom rodzinny, o którym nic nie wiemy. Dopiero przestrzeń wielokulturowości i jej socjokulturowe atuty związane z pozycją *in between* pozwalały jej na emancypację, spełnienie i sukces. Jednocześnie religijne poglądy Pilsztynowej i jej obawy przed konwersją wpływały hamująco na jej poznawczą elastyczność i powstrzymywały w realizacji pełnej transgresji kulturowej. Bo też granice, których pani Pilsztynowa nie była w stanie sforsować, były wyraźne. Wyznaczała je linia uprzedzeń wobec wyznawców judaizmu i ślepa wiara w wyższość katolicyzmu.

Konstanty Borzęcki *alias* Mustafa Dżelaleddin Pasza do swojego traktatu *Les Turcs anciens et modernes* korzystał z podstaw wiedzy o historii Europy i chrześcijaństwa z lat młodości spędzonej w ojczyźnie i seminarium we Włocławku, z wiedzy, która pozwoliła mu krytycznie odnieść się do wielu kwestii. W XIX wieku polscy i węgierscy emigranci tworzyli społeczną tkankę, która zaszczepiała modernizacyjne idee, choć stanowili hybrydę społeczeństwa.

W dziele Borzęckiego budzą obawy wątłe podstawy autorskiej lingwistyki, ale nie można odmówić autorowi pewnego poziomu erudycji i rozmachu. W jego przemyśleniach, dotyczących przeprowadzonych i proponowanych reform, dominuje aspekt spojrzenia outsidera, przybysza „z zewnątrz", podejście europejskiego turkologa amatora przy jednoczesnym zaangażowaniu „patriotycznym" jako Turka z dwudziestoletnim stażem. Z owych powikłań tożsamościowych wynikają „słabe więzi" (Granovetter 1973) i podwójne wykluczenie. Zerwane związki z krajem pochodzenia, przyjęcie nowej tożsamości z żarliwością neofity, działającego w czasach transformacji, gdy ulokowanie energii w pracę pośrednika kulturowego wymagało opowiedzenia się po stronie nowych ideologii, usytuowało go w kulturze gospodarza także niejako „na pograniczu". Dopiero potem, trochę przypadkowo praca Borzęckiego trafiła na czasy wielkiego zapotrzebowania na „transgresogenne" narracje i stąd jej asymilacja przez ideologię narodową przekuta została na sukces historycznej transgresji.

Takich Bobowskich, Borzęckich, Pilsztynowych było wiele, choć niestety nie wszyscy zostawili po sobie egodokumenty lub dzieła, które pozwalałyby nam prześledzić ich transgresję z perspektywy doświadczeń biograficznych. Konwertyci, członkowie administracyjnych i intelektualnych elit Imperium, *de facto* niewolnicy lub byli niewolnicy, prowadzili żywy dialog z Europą, która także angażowała ze swej strony podróżników, dragomanów, dyplomatów, tak samo aktywnie przyczyniając się do budowania politycznych aliansów, ale też do transferu wiedzy. To między innymi weneccy, osmańscy dragomani i konwertyci i ich siatki powiązań kształtowały świat nowożytnego Śródziemnomorza. Werbowani przez protestantów w XVI i XVII wieku osmańscy uczeni *mühtediler* przyczynili się do „przemycenia" dorobku europejskiej reformacji. Emigranci w XIX wieku technicznie modernizowali Imperium i współtworzyli nowe narracje narodowotwórcze.

Proponując nowe spojrzenie na postać konwertyty na islam w różnych okresach historycznych i w kontekście polskich badań nad tym zagadnieniem, niniejsza praca sugeruje nową terminologię, zastępującą dotychczasowy, nacechowany pejoratywnie termin „renegat", wzorowaną na istniejącej już w literaturze zachodnioeuropejskiej (Rothman, Krstić) kategorią „pośrednika kulturowego", „jednostki pomiędzy", „transkulturowego medium", „człowieka dwóch kultur".

WYKAZ SKRÓTÓW

AAN	– Archiwum Akt Nowych, Warszawa
AGAD	– Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa
BCzart.	– Biblioteka Książąt Czartoryskich, Kraków
Biblioteka PAU i PAN	– Biblioteka Naukowa Polskiej Akademii Umiejętności i Polskiej Akademii Nauk, Kraków, od 1856
BnF	– Biblioteka Narodowa Francji (Bibliothèque nationale de France), Paryż
EB	– *Encyclopaedia Britannica*; http://www.britannica.com/topic/millet-religious-group_
EI	– *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs; http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1367
EPEiP	– *Encyklopedia polskiej emigracji i Polonii*, red. Kazimierz Dopierała, t. 1–5, Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski 2003–2005
IPSB	– Internetowy *Polski słownik biograficzny*
KH	– „Kwartalnik Historyczny", Warszawa, od 1887
PO	– „Przegląd Orientalistyczny", Warszawa, od 1948
Polacy	– *Polacy w historii i kulturze krajów Europy Zachodniej. Słownik biograficzny*, pod red. Krzysztofa Kwaśniewskiego i Lecha Trzeciakowskiego, Zakład Badań nad Polonią Zagraniczną Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu, Instytut Zachodni, Poznań 1981
PSB	– *Polski słownik biograficzny*, Warszawa–Kraków, od 1935 (IPSB – Internetowy PSB)
RO	– „Rocznik Orientalistyczny", Lwów–Warszawa, od 1918
RB	– „Roczniki Biblioteczne", od 1956 roku
SiMHW	– „Studia i Materiały do Historii Wojskowości", od 1958

WYKAZ SKRÓTÓW TURECKICH

A.} MKT – Bâb-ı Âli Sadâret, Mektubî Kalemi – Zespół Dokumentów Kancelarii Wielkiego Wezyra

A.} MKT NZD – Bâb-ı Âli Sadâret, Mektubî Kalemi, Nezâret-Devâir Giden Defteri – Zespół Dokumentów Kancelarii Wielkiego Wezyra, dokumenty wychodzące do ministerstw i urzędów

BEO – Bâb-ı Ali Evrak Odası – Zespół Dokumentów Kancelarii Wysokiej Porty

BOA – Başbakanlık Osmanlı Arşivleri – Archiwum Osmańskie Kancelarii Premiera Republiki Turcji

C – Cevdet Tasnifi – kolekcja stworzona w 1932 przez Mehmeda Cevdeta (1883–1935), archiwistę i założyciela archiwum

C. HR Cevdet, Hariciye – dokumenty Ministerstwa Spraw Zagranicznych z kolekcji Cevdeta

C.ADL Cevdet, Adliye – dokumenty Ministerstwa Sprawiedliwości z kolekcji Cevdeta

HR. – Hariciye Nezareti – dokumenty z Archiwum Osmańskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych

HR.SYS – Hariciye Nezareti, Siyasî Kısmı Belgeleri – dokumenty polityczne z Archiwum Osmańskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych

İDH – Irade Dahiliye – dekrety osmańskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych

MVL – Meclis-i Vâlâ – dokumenty z najwyższej osmańskiej instancji sądowej powstałej w XIX wieku, łączącej funkcje sądu kasacyjnego i rady państwa

Y – dokumenty z pałacu Yıldız (siedziba sułtana od końca XIX wieku)

YEE – Yıldız Esas Evrakı – główne dokumenty z pałacu Yıldız

Y.MTV – Yıldız, Mütenevi Maruzat Evrakı – pałac Yıldız, różne dokumenty do wyższej instancji

Y.PRK	– Yıldız, Perakende – pojedyncze dokumenty z pałacu Yıldız
Y.PRK.ZB	– Yıldız, Perakende Zaptiye Nezareti Marûrâtı – pojedyncze dokumenty z pałacu Yıldız przedłożone przez Ministerstwo Policji

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

Archiwa polskie

AAN
AAN Warszawa, teczka: Ambasada RP w Ankarze, sygn. 61.
Enver Pasza, Hasan, 1931, *Mes idées* (francuskie streszczenie części niepublikowanych wspomnień Envera, sporządzone przez Halila Midhata Beya na prośbę polskiego attachatu w Stambule i przesłanego do Polskiej Ambasady w Ankarze w kwietniu 1931 roku.

BCzart.
5370 III, Litera B. – Rewolucja Węgierska od dnia 12go marca do 28go lipca 1849go roku
[Kopiariusz korespondencji, raportów, instrukcji i not dotyczących powstania węgierskiego]
Raporty Agentów przesyłane do Hotelu Lambert:
s. 263–270 – Iliński Antoni, 1849

5385 III 1848–1849 – Rok 1848 i 1849. NiŻ
[Materiały dotyczące działalności agentów Hotelu Lambert w Księstwach Naddunajskich. Kopiariusz]
Czajkowski Michał, Instrukcje dla Agentów:
s. 17–19 – Iliński Antoni Aleksander (Mohamed Skinder Iłaj) 1 V 1848,

5428 IV 1849–1850 – X[iąże] A[dam] C[zartoryski]. Depesze Wschodnie – 1849
[Materiały i korespondencja do działalności Misji Wschodniej w Konstantynopolu]
s. 657–660 – Korespondencja Michała Czajkowskiego do Antoniego Aleksandra Ilińskiego, 1849

5435 III – Polacy. Muzułmanie od dnia 24-go kwietnia do 31-go sierpnia 1850 (1850)
Korespondencja Michała Czajkowskiego – listy od:

s. 5–36, 81–89, 111–114 – Pruski Jan Alojzy (Issa Saharin Bej)
s. 53, 231–232 – Bem Józef (Murad Pasza)
s. 223–226 – Jankowski J. (Ibrahim Bej)
s. 99–101, 207–210, 211–214 – Luboradzki Jan Karol (Mehmed Hilmi Bej) z dopiskami Konstantego Borzęckiego (Mustafy Beja)

5436.III – Agencya Główna Missji Polskiej w Carogrodzie 1850, Litera A (1849–1850) [Wyciągi z raportów Michała Czajkowskiego i depesz Władzy kierowanych do niego. Depesze Władzy (Hotelu Lambert) do Michała Czajkowskiego 7I–17 VII 1850]
s. 3–13
s. 78–83
s. 131–139
s. 142–151
s. 164–169

5496 II – Czaykowski. Listy
s. 522 – List Czaykowskiego do Czartoryskiego z 15 listopada 1849 ze Stambułu
5587 IV – Generał Henryk Dembiński, Egypte, Espagne, 1833–1836
s. 194 – List Dembińskiego do Czartoryskiego z kwietnia 1833

5595 IV – X [iążę] A [dam] C[zartoryski]. Depesze Wschodnie – 1851 [tom] 1.
[Materiały związane z działalnością Agencji Głównej Hotelu Lambert w Konstantynopolu]
s. 375 – List 7.VI.1851, No 10

5600 IV – X [iążę] A [dam] C [zartoryski]. Depesze wschodnie – 1853 [tom] 2.
[Materiały związane z działalnością Agencji Głównej Hotelu Lambert w Konstantynopolu]
s. 712 – List Leonarda Niedźwieckiego, sekretarza Zamoyskiego z 1853 roku, oryginalna strona listu 4, dopisek
s. 765 – 16 listopada 1853 roku, Fontainebleu (K. Różycki do Czartoryskiego)

5664 IV – [Adam J. Czartoryski. Szoumla]
s. 234–235 – Wyciąg z raportu Agenta Głównego z dnia 5 lutego 1850 roku
s. 275–278 – Raport Agenta Misji Wschodniej z 14 lutego 1850 roku

5669 IV – Słowiańszczyzna 1850
s. 74 – Raport Agenta Misji Wschodniej z 5 lutego 1850 roku.

Biblioteka PAU i PAN
Zbiory specjalne
PAU Rkps 1900 (t. 2), druga sygnatura PAU Mf 468.
Materiały odnoszące się do sprawy polskiej w Turcji. Korespondencja 1841–1872
s. 63–64 – listy do Michała Czajkowskiego do Szumli z lat 1841–1870

Archiwa osmańskie

BOA
A.} MKT
84-57-01.

A.} MKT.NZD.
2/57-1, 2, 3
44-50-01

C.HR
158. 7859

C.ADL
11.74.1.

HR.SYS.
1348.76
HR MKT
33.55

İ.DH.
258-15906
632/43962
647/44948

MVL
887.31

Y.PRK.ZB.
9-6.

Inne archiwa

BnF
Département des Manuscrits Orientaux
rękopis Turc 292: Ali Ufkî Bey, *Mecmua ou allbum de poésies turques, la plupart sans aucun nom d'auteur, quelques-unes de Necâtî, dans les marges duquel, ainsi que sur les pages restées en blanc, un possesseur de ce livre a écrit des extraits de la Jérusalem délivrée, des notes médicales ou botaniques, en italien, de la musique italienne et allemande, et la notation, quelquefois avec transcription, de chansons turques, par 'Ali Beg Bobowski, dit 'Ali Ufkî.*.

Źródła drukowane i literatura przedmiotu

Abrahamowicz Zygmunt, 1979, hasło *Otwinowski Samuel h. Gryf*, PSB, t. 24/3, s. 648–649.

Abrahamowicz Zygmunt, Czaplińska Maria, Grosfeld Barbara, 1981, hasło *Pichelstein (Pilsztyn) Stanisław Kostka*, PSB, t. 26, s. 28–30.

Ådahl Karin (red.), 2006, *The Sultan's Procession: The Swedish Embassy to Sultan Mehmed IV in 1657–1658 and the Ralamb Painting*s, Istanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, Mas Matbaacılık.

Adıyeke Nuri, 2011, *Multi-Dimensional Complications of Conversion to Islam in Ottoman Crete*, w: Antonis Anastasopoulos (red.), *The eastern Mediterranean under Ottoman rule: Crete, 1645–1840*, Halcyon Days in Crete VI, A Symposium Held in Rethymno, 13–15 January 2006, Crete University Press, Rethymno, s. 203–209.

Aktchoura Oglou Youssouf Bey (Yusuf Akçura), 1933, *L'oeuvre historique de Mustapha Djelalettin Pacha et ses points de vue sur l'histoire des Turcs*, w: [brak red.] *VII-e Congrès International des Sciences Historiques. Résumés des communications présentées au Congrès*, cz. 2, Warszawa, s. 233–236.

Ali Ufkî Bey, 2013, *Saray-ı Enderun Topkapı Sarayında Yaşamı*, Türkis Noyan, Kitapyayınevi (oryginał Ali Ufkî Bey, *Relazione dal Seraglio del Grand Signore,* Parma, 1679–1692, napisane w 1665).

Anderson Benedict, 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londyn: Verso; wyd. pol. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Kraków: Znak 1997.

Andrić Ivo, 1983, *Omer-pasza Latas*, tłum. Alija Dukanović, Warszawa: Czytelnik.

Ascherson Neal, 1995, *Black Sea*, New York: Hill and Wang.

Ascherson Neal, 2002, *Morze Czarne*, tłum. Tomasz Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka.

Ataer İbrahim Erol, 1976, *Millî eğitim'de olaylar ve belgeler: kızıl rapor, 1919–1975,* Istanbul: Kıraçlı Yayınları.

Aytürk İlker, 2004, *Turkish Linguists against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk's Turkey*, „Middle Eastern Studies", t. 40, z. 6, s. 1–25.

Babinger Franz, 1935, hasło *Bobowski Wojciech z Bobowej h. Jaxa (Bobovius Albertus, jako Turek Ali-Bej),* w: Władysław Konopczyński (red.), PSB, t. 2, Kraków–Wrocław, s. 156–157.

Baer Marc David, 2004a, *The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish space in Istanbul*, „International Journal of Middle East Studies", t. 36, z. 2, s. 159–181.

Baer Marc David, 2004b, *Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Istanbul*, „Gender and History" t. 16, z. 2, s. 425–458.

Baer Marc David, 2008, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford: Oxford University Press.

Baer Marc David, Makdisi Ussama, Shryock Andrew, 2009, *Tolerance and Conversion in the Ottoman Empire: A Conversation*, „Comparative Studies in Society & History", t. 51, z. 4 (October), s. 927–940.

Balcer Adam, 2018, *Turcja*, *Wielki Step i Europa Środkowa,* Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

Balta Evangelia, Kappler Matthias (red.), 2010, *Cries and Whispers in Karamanlidika Books: Proceeding of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia, 11th–13th September 2008)*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Baranowski Bohdan, 1950, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.

Baranowski Bohdan, 1948, hasło *Dzierżek Krzysztof*, hasło *Dzierżek Prandota*, PSB, t. 6, s. 160–161, s. 162–163.

Barkey Karen, 2008, *Empire of Difference: the Ottomans in Comparative Perspective,* Cambridge–New York: Cambridge University Press .

Barkey Karen, 2017, *The Ottomans and Toleration*, w: Vicki A. Spencer (red.), *Toleration in Comparative Perspective*, Lanham: Lexington Books, s. 81–98.

Bataille Georges, 2007, *Erotyzm*, tłum. Maryna Ochab, Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.

Bazak Jacek, 2006, *Wspomnienia Kasi Kolasy jako przyczynek do opisu najazdu tatarskiego podczas wojny polsko-tureckiej w 1672 roku*, „Rocznik Stowarzyszenia Miłośników Jarosławia", t. 16, s. 35–47.

Bazin Marcel, de Tapia Stephane, 2014, *Turcja. Geografia wschodzącej potęgi*, tłum. Ewa Cylwik, Grażyna Majcher, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Behar Cem, 2005, *Musıkiden Müziğe: Osmanlı / Türk Müziği: Gelenek ve Modernlik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Behar Cem, 2008, *Saklı Mecmua: Ali Ufkî'nin Bibliothèque Nationale de France'taki [Turc 292] Yazması*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Behar Cem, 2017, *Kan Dolaşımı, Ameliyat ve Musıkî Makamları – Kantemiroğlu (1673–1723) ve Edvar'ının sıra dışı müzikal serüveni*, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bem-Wiśniewska, Ewa, 1998, *Funkcjonowanie nazwy POLSKA w języku czasów nowożytnych*, seria: Res Humanae. Studia, Warszawa: DIG.

Bennassar Bartolomé, Bennassar Lucile, 2006, *Les Chrétiens d'Allah. L' histoire extraordinaire des renégats (XVIe–XVIIe siècles)*, Paris: Perrin.

Bent James Theodore, 1893, *Early voyages and travels in the Levant. The diary of Master Thomas Dallam, 1599–1600* – II. *Extracts from the diaries of Dr. John Covel, 1670–1679 with some account of the Levant Company of Turkey merchants*, London: Printed for the Hakluyt Society; https://babel.hathitrust.org (dostęp 13.02.2019).

Biblia Tysiąclecia, 2003, wyd. IV, Poznań: Wydawnictwo Pallotinum; http://biblia.deon.pl (dostęp 11.02.2019).

Bible (wersja anglojęzyczna); https://www.biblegateway.com (dostęp: 11.02.2019).

Bielawski Józef, 1995, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Bielski Marcin, 1856, *Kronika Marcina Bielskiego*, t. 3 (Księga 6 wraz z kontynuacją), wyd. Kazimierza Józefa Turowskiego, Sanok: nakł. i druk Karola Pollaka, Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Wrocławskiego; https://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/36249/edition/41556/content (dostęp.11.02.2019).

Black Antony, 2001, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Blaszczyk Arkadiusz Christoph, 2016, *Von duchińszczyzna bis zur Sonnensprachtheorie. Über die Verflechtungen zwischen polnischem Anti-Russismus und türkischem Nationalismus,* „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung„, t. 65, z. 2, s. 215–240.

Bogucka Maria, 1998, *Białogłowa w dawnej Polsce. Kobieta w społeczeństwie polskim XVI–XVIII wieku na tle porównawczym*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.

Boogert Maurits H. van den, 2006, *Medici Oriental Press, Rome 1584–1614, Typographica Medicea*, Leiden: Brill.

Bora Tanıl, 2009, *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık,* İstanbul: Birikim Yayınları.

Borejsza Wojciech, 1966, *Emigracja polska po powstaniu styczniowym*, Warszawa: PWN.

Braude Benjamin, 2014, *Introduction*, w: *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Abridged Edition,* Boulder: Lynn Rienner Publishers, s. 1–49.

Braude Benjamin, Lewis Bernard (red.), 1982, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society,* t. 1: *The Central Lands*, London–New York: Holmes & Meier.

Braudel Fernand, 2004, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II,* t. 1–2, tłum. Tadeusz Mrówczyński, Maria Ochab, Warszawa: Książka i Wiedza.

Bryant Rebecca (red.), 2016, *Post-Ottoman Coexistence: Sharing Space in the Shadow of Conflict. Space and Place,* Oxford: Berghahn Books „Space and Place", t. 16.

Brzozowska Teresa, 1966, *Strzelba, turban i pióro*. *Opowieść o Karolu Korab-Brzozowskim*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Buckser Andrew, Glazier Stephen D., 2004, *Anthropology of Religious Conversion*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Bukowski Piotr, Heydel Magda (red.), 2009, *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków: Znak.

Burak Guy, 2013, *Faith, Law and Empire in the Ottoman „Age of Confessionalization" (Fifteenth–Seventeenth Centuries): The Case of „Renewal of Faith"'*, „Mediterranean Historical Review", t. 28, z. 1, s. 1–23.

Burdziej Bogdan, 2010, *Literackie echa przejścia generała Józefa Bema na islam*, w: Radosław Sioma, Krzyszof Ćwikliński (red.), *Przedziwne światy. Prace z historii i teorii literatury fiarowane dr. hab. Jerzemu Z. Maciejewskiemu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 5–40.

Burke Peter, 2005, *The Renaissance Translator as Go-Between*, w: Höfele Andreas, Werner von Koppenfels (red.), *Renaissance go-betweens: cultural exchange in early modern Europe,* Berlin–New York: Walter de Gruyter, s. 17–31.

Bystroń Jan Stanisław, 1930, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrji i Egipcie (1147–1914)*, Kraków: Księgarnia Geograficzna Orbis.

Bystroń Jan Stanisław, 1994, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVII*, t. 1, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Çağaptay Soner, 2006, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who Is a Turk?*, London–New York: Routledge.

Campbell Donald T., 1960, *Blind variation and selective retentions in creative thought as in other knowledge processes,* „Psychological Review„, t. 67, z. 6, s. 380–400.

Cardini Franco, 2006, *Europa a islam. Historia nieporozumienia*, tłum. Bogumiła Bielańska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Casmir Fred L., 1993, *Third-Culture Building: A Paradigm Shift for International and Intercultural Communication,* „Communication Yearbook", t. 16, z. 1, s. 407–428.

Celâlettin Paşa Mustafa, 2014, *Eski ve Modern Türkler*, tłum. Güven Beker, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Çelik Mehmet, 2015a, *II. Abdülhamid'in Dış Politikası Çerçevesinde Küba'ya Gönderilen Enver Paşa Ve Faaliyetleri*, „Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi", t. 3, nr 10, s. 603–611.

Çelik Mehmet, 2015b, *Panislamizm'in etki alanı çerçevesinde Çin'e gönderilen Enver Paşa ve heyetinin faaliyetleri*, „Tarihin Peşinde – Uluslarası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi", nr 14, s. 257–275.

Charewiczowa Łucja, 1938, *Kobieta w dawnej Polsce: do okresu rozbiorów*, Lwów: Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych, Drukarnia Polska Bolesława Wysłoucha.

Chemperek Dariusz, 2016, *Echo na świat podane procederu podróży i życia mego awantur Salomei Pilsztynowej w świetle geopoetyki. Miejsce autobiograficzne*, w: Piotr Borek, Dariusz Chemperek, Anna Nowicka-Struska (red.), *Memuarystyka w dawnej Polsce,* Kraków: Collegium Columbinum, s. 187–201.

Chudzikowska Jadwiga, 1982, *Dziwne życie Sadyka Paszy*, Warszawa: PIW.

Cichosz Piotr, 2006, *Władysław Kościelski jako Agent Główny Hotelu Lambert w Stambule w latach 1850–1852*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", Sectio F, Historia. t. 61, s. 21–41.

Cieński Andrzej, 1981, *Pamiętnikarstwo polskie w XVIII wieku*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Croix François Pétis de la, 1684, *Mémoires du sieur de La Croix, cy-devant secrétaire de l'ambassade de Constantinople:contenans diverses relations très-curieuses de l'empire othoman*, seconde partie, À Paris: Chez la veuve A. Cellier.

Czajkowski Michał, 1857, *Kozaczyzna w Turcyi: dzieło w trzech częściach*, Paryż: w Drukarni L. Martinet; Polona Identyfikator: http://polona.pl/item/11051931.

Czajkowski Michał, 1865, *Dziwne życia Polaków i Polek*, Pisma Michała Czajkowskiego, t. 9, Lipsk: F.A. Brockhaus; https://archive.org/stream/dziwneyciapolak00czajgoog/dziwneyciapolak00czajgoog_djvu.txt (dostęp 15.12.2018).

Czapska Maria, 1939–1946, hasło *Duchiński Franciszek Henryk*, PSB, t. 5, s. 441–443.

Czapska Maria, 1958, *Śniadecka Ludwika*, Warszawa: Czytelnik.

Czermińska Małgorzata, 2011, *Miejsce autobiograficzne. Propozycja w ramach geopoetyki*, „Teksty Drugie", t. 5, s. 183–200.

Danecki Janusz, 1997, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Dankoff Robert, 2006, *An Ottoman mentality: the World of Evliya Çelebi*, posłowie Gottfried Hagen, Leiden; Boston: Brill.

Davison Roderic H., 1963, *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876*, New York: Princeton University.

Degenhardt Jane Hwang, 2010, *Islamic Conversion and Christian Resistance on the Early Modern Stage*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Delcambre Anne Marie, 2004, *Mahomet*, tłum.Justyna Łukaszewicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Deringil Selim, 1998, *The Well-Protected Domains*, London; New York: I.B. Tauris.

Deringil Selim, 2000, *„There Is No Compulsion in Religion": On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839–1856*, „Comparative Studies in Society and History", t. 42, z. 3, s. 547–575.

Deringil Selim, 2001, *Conversion and Ideological Renforcement: the Yezidi Kurds*, w: García-Arenal Mercedes (red.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen. Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, s. 319–443.

Deringil Selim, 2009, *„The Armenian Question Is Finally Closed": Mass Conversions of Armenians in Anatolia during the Hamidian Massacres of 1895–1897*, „Comparative Studies in Society and History", t. 51, z. 2, s. 344–371.

Djelaleddin Moustapha, 1870, *Les Turcs anciens et modernes*, Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie.

Djelaleddin Moustapha, (b.d.) *L'Europe et le touro-aryanisme*, Bibliothèque Nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme; g-22801. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4321974 (dostęp 12.12.2019).

Dolański Dariusz, 2013, *Trzy cesarstwa: wiedza i wyobrażenia o Niemczech, Turcji i Rosji w Polsce XVIII wieku*, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza.

Dominik Paulina, 2014, *A Young Turk from Lehistan: Tadeusz Gasztowtt aka Seyfeddin Bey (1881–1936) and his Activities During the Second Constitutional Period (1908–1918)*, w: Herzog Christoph (red.), *Occasional Papers in Ottoman Biographies*, OPUS, Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 2 November, s. 1–20.

Doumanis Nicholas, 2013, *Before the Nation: Muslim-Christian Coexistence and its Destruction in Late Ottoman Anatolia,* Oxford: Oxford University Press.

Dumin Stanisław, 2011, *Problem chrystianizacji Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego w świetle źródeł*, w: Czesław Łapicz, Magdalena Lewicka (red.) *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyznania*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, s. 149–165.

Dumont Paul, 2005, *Freemasonry in Turkey: a By-Product of Western penetration*, „European Review", t. 13, z. 3, s. 481–493.

Dungan David Roberts, *A King James Dictionary.* (Used with permission. Copyright © Philip P. Kapusta); https://www.biblestudytools.com/dictionaries/king-james-dictionary/transgression.html (dostęp 12.12.2018).

Dursteler Eric R., 2006, *Venetians in Constantinople. Nation, Identity and Coexistence in the Early Modern Mediterranean,* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Dursteler Eric R., 2011, *Renegade Women: Gender, Identity, and Boundaries in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Dymnicka-Wołoszyńska Hanna, 1987, hasło *Radziwiłł Marcin Mikołaj* (1705–1782), PSB, t. 30, s. 290–291.

Dziechcińska Hanna, 1999, *Pamiętniki czasów saskich. Od sentymentalizmu do sensualizmu*, Bydgoszcz: Uniwersytet Kazimierza Wielkiego.

Dziekan Marek, 1998, *Polacy a świat arabski. Słownik biograficzny*, Gdańsk: Niezależne Wydawnictwo „Rocznik Tatarów Polskich".

Dziubiński Andrzej, 1963, *Handel niewolnikami polskimi i ruskimi w Turcji w XVI wieku i jego organizacja*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Warszawskiego", t. 3, s. 36–49.

Dziubiński Andrzej, 1995, *Poturczeńcy polscy: przyczynek do historii nawróceń na islam w XVI–XVIII wieku*, KH, t. 102, z. 1, s. 19–37.

Dziubiński Andrzej, 2009, *Ucieczki galerników, Polaków i Rusinów z niewoli tureckiej w pierwszej połowie XVII wieku*, KH, t. 106, z. 3, s. 5–22.

Dźwinel Dominika, 2015, *O kategorii obcości w „Procederze podróży i życia mego awantur" Reginy Salomei Pilsztynowej*, w: Bożena Mazurkowa (red.), *Światy oświeconych i romantycznych*, Katowice, s. 133–154.

Egressy Gábor, 1997, *Törökországi Naploja 1849–1850*, Budapest: Terebess Kiado; www.terebess.hu/keletkultinfo/index.html (dostęp 2 stycznia 2019).

Elçin Şükrü, 1976, *Ali Ufkî: hayatı, eserleri ve Mecmua-i Saz-u Söz*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Enver, 1984, *Müşir Mehmet Ali Paşa'nın damadı Ferik Hasan Enver Paşa'nın kendi çocukluğuyla babası Ferik Mustafa Celâlettin Paşa'yı anlatan mektubu: Oğlum Sâmih Bey'e*, „Tarih ve Toplum" t. 1 (January), s. 4–14.

Enver Paşa Hasan, 1984, *Müşir Mehmet Ali Paşa'nın damadı Ferik Hasan Enver Paşa'nın kendi çocukluğuyla babası Ferik Mustafa Celâlettin Paşa'yı anlatan mektubu: Oğlum Sâmih Bey'e* „Tarih ve Toplum", t. 1 (January), s. 4–14.

Enver Pasza 1913, *List Envera Baszy*, „Gazeta Narodowa", Lwów, 24 (30 stycznia 1913), s. 2.

Eşrefoğlu Rumi, 2007, w: Hilmi Yavuz, Walter G. Andrews, *Seasons of the Word: Selected Poems*, Syracuse University Press, s. 67.

Evliya Çelebi, 2010, *Seyahatnamesi,* wyd. Seyit Ali Kahraman, Istanbul.

Ewlija Czelebi, 1969, *Księga podróży Ewliji Czelebiego (wybór)*, tłum. z tur. Zygmunt Abrahamowicz, Aleksander Dubiński, Stanisława Płaskowicka-Rymkiewicz, Warszawa: Książka i Wiedza.

Faroqhi Suraiya, 1997, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam,* Tarih Vakfi Yurt Yayınları.

Faroqhi Suraiya, 2002, *From the Slave Market to Arafat: Biographies of Bursa Women in the Late Fifteenth Century*, w: tejże, *Stories of Ottoman Men and Women. Establishing Status, Establishing Control*, Istanbul: Eren, s. 133–149.

Faroqhi Suraiya (red.), 2006, *The Cambridge History of Turkey*, vol. 3. *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, Cambridge University Press.

Faroqhi Suraiya, 2017, *Women, Wealth and Textiles in 1730s Bursa*, w: Faroqhi Suraiya, Elif Akçetin (red.), *Living the Good Life. Consumption in the Qing and Ottoman Empires of the Eighteenth Century,* Leiden: Brill Academic Publications, s. 213–235.

Filar Zbigniew, 1959, *Anna Tomaszewicz-Dobrska: karta z dziejów polskich lekarek*, Warszawa: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Historii Medycyny.

Faroqhi Suraiya, Adanır Fikret (red.), 2002, *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, Leiden: Brill.

Firges Pascal, Graf Tobias P., Roth Christian, Tulasoğlu Gülay (red.), 2014, *Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History*, Leiden: Brill.

Fisher Carol Garrett, Fisher Alan, 1985 [1987], *Topkapi Sarayi in the Mid-Seventeenth Century: Bobovi's description*, „Archivum Ottomanicum", t. 10, s. 5–81.

Foucault Michel, 1984, *Przedmowa do transgresji*, tłum. Tadeusz Komendant, w: Maria Janion i Rosiek Stanisław (red.), *Osoby. Transgresje 3*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.

Frycz Modrzewski Andrzej, 1953, *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. Edwin Jędrkiewicz, wstęp Łukasz Kurdybacha, red. nauk. Stanisław Bodniak, *Dzieła wszystkie*, t. 1, PIW, Warszawa.

Galland Antoine, 2010, *Journal D'Antoine Galland V1: Pendant Son Sejour A Constantinople, 1672–1673 (1881)*, Charles Schefer (red.), Kessinger Publishing, LLC.

Gara Eleni, 2017, *Conceptualizing Inter-religious Relations in the Ottoman Empire: The Early Modern Centuries*, „Acta Poloniae Historica", t. 116, s. 36–57; http://dx.doi.org/10.12775/APH.2017.116.03 (dostęp 20.08.2018).

Gasztowtt Tadeusz, 1908, list: Tadeusz Seyfeddin Gasztowtt do Envera Paszy z dnia 08.10.1908, İstanbul Şehir Üniversitesi, Kişisel Arşivlerde İstanbul Belleği (KAİB), archiwum przekazane przez Taha Toros No. 001635553019, URL: http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/15445/001635553019.pdf (dostęp 21.12.2018).

Gawda Barbara, 1999, *Psychologiczna analiza pisma*, Lublin: UMCS.

Georgiewa-Okoń Jordanka, 2010, *Bałkański synkretyzm religijny: qurban*, w: Ewa Siemieniec-Gołaś, Jordanka Georgiewa-Okoń (red.), *Od Anatolii po Syberię. Świat turecki w oczach badaczy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 69–75.

Gibb Hamilton Alexander Rosskeen, Bowen Harold, 1950–1957, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, t. 1–2, London: Oxford University Press.

Glatman Ludwik, 1906, *Doktorka medycyny i okulistka polska w XVIII wieku w Stambule (Szkic historyczny na podstawie nieznanego pamiętnika)*, w: tegoż, *Szkice historyczne*, Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, s. 926–946.

Gliwa Andrzej, 2002, *Sprawa zwrotu Kamieńca Podolskiego w 1699 r. w świetle korespondencji między stroną polską a turecką*, „Rocznik Przemyski", t. 38, „Historia", z. 3, s. 39–87.

Gliwa Andrzej, 2013, *Poselstwo Mateusza Stanisława Rzewuskiego w 1699 roku*, „Balcanica Posnaniensia" XIII, UAM, s. 101–133.

Gliwa Andrzej, 2014, *Doświadczenie inwazji tatarskich w narracjach ludowych i pamięci zbiorowej jako niematerialne dziedzictwo kulturowe Polski południowo-wschodniej*, „Ochrona Zabytków", nr 1, s. 53–73.

Goodwin Godfrey, 1997, *Osmanlı Kadınının Özel Dünyası,* İstanbul: Sabah Kitapcılık 1997; wyd. pol., *Prywatny świat kobiet ottomańskich*, tłum. Karolina Lossman, Bellona, Warszawa, 2006.

Górska Zuzanna, 2009, *Analiza pisma ręcznego (grafologia) jako metoda badania osobowości i temperamentu*, w: A. Kobylarek (red.), *Wspólnota i różnica. Interdyscyplinarne studia, analizy i rozprawy*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 424–446.

Graf Tobias P., 2014, *Of Half-Lives and Double-Lives „Renegades" in the Ottoman Empire and Their Pre-Conversion Ties, ca. 1580–1610*, w: Pascal Firges, Tobias P. Graf, Cristian Roth, Gülay Tulasoğlu (red.), *Well-Connected Domains Towards an Entangled Ottoman History*, Leiden: Brill, s. 131–149.

Graf Tobias P., 2017, *The Sultan's Renegades: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575–1610,* Oxford: Oxford University Press.

Granovetter Mark S., 1973, *The Strength of Weak Ties*, „Journal of American Sociology", t. 78, z. 6, s. 1360–1380.

Grosfeld Barbara, 1981, hasło *Pichelsteinowa (Pilsztynowa) z Rusieckich, 1.v. Halpirowa Salomea Regina (1718–po 1763)*, PSB, t. 26, s. 30–32.

Gümüş Musa, 2010, *Mehmed Sadık Paşa (Michal Czajkowski) ve Osmanlı devletinde kazak süvari alayı*, w: „Turkish Studies İnternational Periodical For Languages, Literature and History of Turkish and Turkic", t. 5, z. 3 (Summer), s. 1362–1375.

Gümüş Musa, 2015, *Leh ve Macar Mültecilerinin Osmanlı Devleti'ne sığınması beyin göcü olarak değerlendirilebilir mi?*, „Tarih Okulu Dergisi (TOD)" Eylül 2015, Yıl 8, Sayı XXIII, s. 363–387.

Gürkan Emrah Safa, 2015, *Mediating Boundaries: Mediterranean Go-Betweens and Cross-Confessional Diplomacy in Constantinople, 1560–1600*, „Journal of Early Modern History" t. 19, s. 107–128.

Gürpınar Doğan, 2013, *Ottoman Turkish Visions of the Nation, 1860–1950*, London: Palgrave Macmillan.

Gwagnin Aleksander (Alessandro Guagnini), 1611, *Kronika Sarmacyey Europskiey...*, http://mbc.malopolska.pl/dlibra/docmetadata?id=82974&from=publication (dostęp: 15.05.2019).

Hagen Gottfried, 2003, *Translations and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian-Ottoman Translations, Late 15th to Early 17th Century*, „Eurasian Studies„ II/1, s. 95–134.

Hagen Gottfried, 2006, *Afterword Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century*, w: Robert Dankoff, *An Ottoman Mentuality: The World of Evliya Çelebi*, Leiden: Brill, s. 215–256.

Hammer Joseph von, 2016, *Büyük Osmanlı Tarihi*, tłum. Mustafa Keskinpınar, t. 2, 5, 9, Ankara: Gece Kitaplığı [tureckie wydanie dzieła J. von Hammera-Purgstalla].

Hammer-Purgstall Joseph von, 1830, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, t. 6, C.A. Hartleben's Verlag.

Hanczarek Halina, 1990, *Feminizacja zawodu lekarza. Zarys historyczny,* w: Barbara Jedynak (red.), *Kobieta w kulturze i społeczeństwie. Materiały I Ogólnopolskiej Konferencji Feminologicznej. Lublin 24–26.05.1990*, t. 1, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 361–367.

Hanioğlü Şükrü, 1989, *Notes on the Young Turks and the Freemasons, 1875–1908*, „Middle Eastern Studies", t. 25, z. 2, s. 186–197.

Hartog François, 1980, *Le Miroir d'Hérodote*. *Essai sur la représentation de l'autre*, Paris: Gallimard, Bibliothèque des histoires.

Hasluck Frederick William, 1929, *Christianity and Islam under the Sultans*, Margaret Hasluck (red.), t. 1–2, Oxford: Oxford University Press; reprinted Istanbul: Isis Press, 2000, with different pagination.

Hass Ludwik, 1972, *Materiały do dziejów wolnomularstwa Wielkiej Emigracji,* cz. 1, „Przegląd Historyczny", t. LXV, z. 2, s. 363–375.

Haug Judith Irmela, 2013, *Surmounting Religious, Musical and Linguistic Frontiers: ʿAlī Ufqī's Translation of the Genevan Psalter (c. 1665) as a Transcultural Achievement,* w: Bernard Heyberger, Albrecht Fuess, Philippe Vendrix (red.), *La frontière méditerranéenne du XVe au XVIIe siècle. Échanges, circulations et affrontements,* Turnhout: Brepols, s. 375–392.

Haug Judith Irmela, 2016, *Being more than the sum of one's parts: Acculturation and biculturality in the life and works of Ali Ufukî,* w: György Hazai (red.), „Archivum Ottomanicum", t. 33, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, s. 179–191.

Haug Judith Irmela, Ekinci Mehmet Uğur, 2016, *Alî Ufukî's Notational Technique: Its Development, Systematization and Practices (Ali Ufkî'nin Notalama Tekniği: Gelişimi, Sistemleşmesi ve Uygulamaları)*, w: Jürgen Elsner, Gisa Jähnichen (red.), *Maqām Traditions between Theory and Contemporary Music Making*, PAN Publishing in Cooperation with Yildirim Bezayit Universitesi Ankara, Istanbul:, s. 79–104;

Hauziński Jerzy, 2009, *Sufizm bałkański. Perspektywa dialogu czy konfrontacji*, „Balcanica Posnaniensia", 15, s. 15–26.

Hayden Robert M., 2002, *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans*, „Current Anthropology", vol. 43, no 2, s. 205–219.

Hayden Robert M. (red.), 2016, *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*, London–New York: Routledge.

Hensel Wojciech, 1977, *Jasyr z ziem dawnej Rzeczypospolitej na Krymie i w Turcji (II poł. XV–XVII wiek)*, nieopublikowana praca doktorska, Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Zakład Środkowego Wschodu.

Herder Johann Gottfried, 1962, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. Jerzy Gałecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Hikmet Nâzım, 1954, *List do Polski*, oryginał, *Uykusuz geceleri,* w: *Yeni Şiirler (1951–1959) Şiirler: 6*, 10. basım, Adam Yayınları, İstanbul, 1996, s. 36–40.

Hood Mantle, 1960, *The Challenge of Bi-Musicality*, „Ethnomusicology", t. 4, z. 2, s. 55–59.

Hyde Thomas, (red.), 1690, *Preface to Tractatus Alberti Bobobii de Turcarum Liturgia, peregrinatione meccana, circumcisione, aegrotarum visitatione,* &c. (Oxford, 1690). Printed in English as Albertus Bobovius, *A Treatise Concerning the Turkish Liturgy*, w: *Four Treatises Concerning the Doctrine, Discipline and Worship of the Mahometans*, London: J. Darby for B. Lintoit, 1712, s. 109–150, (skan z bazy w Bibliotece Uniwersytetu w Lund, Szwecja).

Inalcık Halil, 2006, *Imperium Osmańskie, Epoka klasyczna 1300–1600*, tłum. Justyn Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Inalcık Halil, Quataert Donald (red.), 2008, *Dzieje gospodarcze i społeczne Imperium Osmańskiego 1300–1914*, tłum. Justyn Hunia, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jabłonowski Aleksander Walerian, 1912, *Wschód muzułmański*, Warszawa: W. Łazarski.

Jabłonowski Władysław,1967, *Pamiętniki z lat 1851–1893* (wybór), opracował Józef Fijałek, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Jaskułowski Krzysztof, 2005, *O narodowym wymiarze kultury sceptycznie*, w: Wojciech J. Burszta, Krzysztof Jaskułowski, Joanna Nowak, *Naród – Tożsamość – Kultura. Między koniecznością a wyborem,* Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, s. 15–42.

Jastrun Mieczysław, 1963, *Mickiewicz*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Jelavich Barbara, 2005, *Historia Bałkanów. Wiek XX*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kaczkowski Zygmunt, 1895, *Kobieta w Polsce: studjum historyczno-obyczajowe*, t. 1, Petersburg: Druk S. Kornatowskiego, nakładem Księgarni Kazimierza Grendyszyńskiego.

Kafadar Cemal, 1995, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, California: University of California Press.

Kafadar Cemal, 2007, *Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul. Rebels Without a Cause?* w: Baki Tezcan, Karl K. Barbir (red.), *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: a Volume of Essays in Honour of Norman Itzkowitz*, Wisconsin: Madison, s. 113–134.

Kaim Agnieszka Aysen, 2017, *Kręte drogi sufich. Turecko-bałkańskie wątki sufickiej koncepcji „drogi" we współczesnej odsłonie (na wybranych przykładach literackich)*, „Slavia Meridionalis", t. 17, s. 1–23.

Kamstra Jacques H., 1967, *Encounter or Syncretism: the Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden: Brill;

Kamusella Tomasz, 2005, *Naród – de gustibus non est disputandum*, w: Wojciech J. Burszta, Krzysztof Jaskułowski, Joanna Nowak, *Naród–tożsamość–kultura. Między koniecznością a wyborem,* Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, s. 43–47.

Kanûn-ı nev-müslim, 1915, „Milli Tetebbular Mecmuası", t. 1, nr 3, lipiec–sierpień 1331 (1915).

Karpat Kemal, 1978, *Ottoman Population Records and the Census of 1881/82–1893*, „International Journal of Middle East Studies", t. 9, nr 3 (Oct., 1978), s. 237–274; https://www.jstor.org/stable/162764 (dostęp 06.02.2019).

Karpat Kemal, 2001, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Studies in Middle Eastern History, Oxford: Oxford University Press.

Karpat Kemal, 2004, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk*, Ankara: Imge Kitabevi.

Karpińska Małgorzata, 2006, *Związki elit politycznych powstania listopadowego z ruchem wolnomularskim*, „Ars Regia", t. 9, z. 15/16, s. 250–262.

Kass Georges, 2012, *Wino, kobiety i śpiew w pałacach arabskich,* Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Kawyn Stefan, 1960, oprac., *Walka romantyków z klasykami*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Kieniewicz Stefan, 1979, hasło *Orzechowski Tadeusz (1838–1902*), PSB; https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/tadeusz-orzechowski (dostęp 12.12.2019).

Kieniewicz Stefan, 1968–1969, hasło *Kościelski Władysław (1818–1895)*, PSB; https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/wladyslaw-koscielski (dostęp 12.12.2019).

Kizwalter Tomasz, 1999, *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa: Wyd. Nauk. Semper.

Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kocaaslan Murat, 2006, *Kösem Sultan. Hayatı, vakıfları, hayır işleri ve Üsküdar'daki külliyesi*, Istanbul: Okur Kitaplığı.

Koçunyan Aylin, 2017, *The Millet System and the Challenge of Other Confessional Models, 1856–1865*, „Ab Imperio", t. 1, s. 59–85.

Kołodziejczyk Dariusz, 2000a, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th–18th Century) an Annotated Edition of 'Ahdnames and Other Documents*, Leiden: Brill.

Kołodziejczyk Dariusz, 2000b, *Turcja, Historia państw świata w XX wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Trio.

Kołodziejczyk Dariusz, 2003, *Semiotics of Behavior in Early Modern Diplomacy: Polish Embassies in Istanbul and Bahçesaray*, „Journal of Early Modern History" t. 7, Leiden, s. 245–256.

Kołodziejczyk Dariusz, 2006a, *The „Turkish Yoke" revisited: the Ottoman Non-Muslim Subjects Between Loyalty, Alienation, and Riot*, „Acta Poloniae Historica" t. 93, s. 177–195.

Kołodziejczyk Dariusz, 2006b, *Slave Hunting and Slave Redemption as a Business Enterprise: The Northern Black Sea Region in the Sixteenth to Seventeenth Centuries*, „Oriente Moderno" t. 25 (86), z. 1, s. 149–159.

Kołodziejczyk Dariusz, 2011a, *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania: International Diplomacy on the European Periphery (15th–18th Century). A Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents,* Leiden–Boston 2011.

Kołodziejczyk Dariusz, 2011b, *Whose Nation? Mustafa Djelaleddin between Ottomanism and Turkism*, w: Jerzy Borejsza (red.) *The Crimean War 1853–1856: Colonial Skirmish or Rehearsal for World War? Empires, Nations, and Individuals*, Warszawa: Neriton, s. 115–128.

Kołodziejczyk Dariusz, 2013, *Zaproszenie do osmanistyki,* Warszawa: DiG.

Kołodziejczyk Dariusz, 2014, *Na tropach Salomei Reginy Pilsztynowej: glosa do życiorysu,* w: Urszula Kosińska, Dorota Dukwicz, Adam Danilczyk (red.) *W cieniu wojen i rozbiorów. Studia z dziejów Rzeczypospolitej XVIII i początków XIX wieku*, Warszawa: Neriton, s. 215–229.

Kołodziejczyk Dariusz, 2017, *Slave Trade in the Atlantic and the Black Sea: A Comparative View*, nieopublikowane wystąpienie podczas konferencji: *Slavery in the Black Sea Region, c. 1000–1900: Forms of Unfreedom at the Intersection between Orthodox Christianity and Islam*, University of Leiden, 30–31 May 2017.

Konczacki Janina M., Aterman Kurt, 2002, *Regina Salomea Pilsztynowa, Ophthalmologist in 18th-Century Poland*, „Survey of Ophthalmology. International Review Journal", t. 47, z. 2, s. 189–195.

Koprülü Mehmet Fuad, 1992, *The Origins of the Ottoman Empire*, tłum. i red. Gary Leiser, State University of New York Press, Albany N. York.

Koran, 1986, z arab. przeł. i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy; http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html (dostęp 5.12.2019).

Korporowicz Leszek, 2009, *Komunikacja międzykulturowa jako transgresja*, w: Monika Banaś, Tadeusz Paleczny (red.) *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji,* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 75–84.

Kotula Franciszek, 1962, *Warownie chłopskie XVII wieku w ziemi przemyskiej i sanockiej*, SiMHW, t. 8, cz. 1, s. 73–149.

Kozielecki Józef, 2002, *Transgresja i kultura*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.

Krasiński Zygmunt, 1855, *Listy Zygmunta Krasińskiego do Stanisława Małachowskiego*, nakładem drukarni Czasu" Fr. Kluczyckiego i Sp., pod zarządem J. Łakocińskiego; https://archive.org/details/listyzygmuntakr00magoog (dostęp 12.01.2020).

Kriegseisen Wojciech, 2011, *Autonomia jednostki a wolność sumienia. Problem konwersji w nowożytnej Rzeczypospolitej*, w: Włodzimierz Mędrzecki (red.), *Autonomia jednostki w Europie i w Polsce od XVII do XX wieku,* Warszawa: Instytut Historii PAN, s. 25–44.

Królikowska Natalia, 2007, *Muslim Women in the Local Social Life in the Ottoman Empire in the 16th–18th Centuries*, „Acta Poloniae Historica", t. 96, s. 113–137

Krstić Tijana, 2009, *Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization*, „Comparative Studies in Society and History", t. 51, z. 1, s. 35–63.

Krstić Tijana, 2011, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire,* California: Stanford University Press.

Krstić Tijana, 2012, *Of Translation and Empire: Sixteenth-Century Ottoman Imperial Interpreters as Renaissance Go-Betweens,* w: Christine Woodhead (red.), *The Ottoman World*, New York: Routledge, s. 130–142.

Krutta (Crutta) Antoni, 1860, *Dziennik przyjęcia i pobytu nadzwyczajnego posła Porty Ottomańskiej do Stanisława Augusta, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego, i do Rzeczypospolitej Polskiej: 1777 r.*, przedm. Eustachy Marylski, Warszawa: S. Orgelbrand.

Kryński Adam, Niedźwiecki Władysław, 1908, *Słownik języka polskiego,* t. 4: *P–Prożyszcze*, Warszawa: nakładem prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego, w drukarni „Gazety Handlowej".

Kuchowicz Zbigniew, 1974, *Wizerunki niepospolitych niewiast staropolskich XVI–XVIII wieku*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Kuchowicz Zbigniew, 1989, *Żywoty niepospolitych kobiet polskiego baroku*, Łódź: Towarzystwo Krzewienia Kultury Świeckiej.

Kuchowicz Zbigniew, 1990, *Postawa wobec kobiet w kulturze szlacheckiej polskiego baroku,* w: Barbara Jedynak (red.), *Kobieta w kulturze i społeczeństwie*, t. 1, Lublin, s. 7–50.
Küçük Yalçın, 1984, *Aydın uzerine Tezler 1830–1980*, t. 1, Ankara: Tekin Yayınevi.
Kumrular Özlem, 2016, *Sułtanka Kösem. Władza i intrygi w haremie*, tłum. Agnieszka Aysen Kaim, Warszawa: Laurum.
Lafon Jacques, 2001, *Itinéraires: De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale (De Republica)*, Paris: Éditions de la Sorbonne.
Lamartine Alphonse De, 1986, *Podróż na Wschód*, tłum. Jan T.S. Jasiński, przygotowanie, noty i posłowie Paweł Hertz, Warszawa: PIW.
Lencznarowicz Jan, Pezda Janusz, Zięba Andrzej A. (red.), 2006, *Polacy i świat, kultura i zmiana: studia historyczne i antropologiczne ofiarowane profesor Halinie Florkowskiej-Francičić*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
Leopold Anita Maria, Jensen Jeppe Sinding (red.), 2004, *Syncretism in Religion. A Reader*, New York: Routledge.
Levy Jirí, 1981, *Przekład jako proces podejmowania decyzji*, „Pamiętnik Literacki" t. 72, z. 1, s. 291–303.
Lewak Adam, 1935, *Dzieje emigracji polskiej w Turcji (1831–1878)*, Warszawa: Instytut Wschodni, [skł.] Gebethner i Wolff.
Lewak Adam, 1936, hasło *Borzęcki Konstanty (Dżelaleddin-pasza)*, PSB, t. 2, Kraków, s. 365–366.
Lewis Bernard, 1972, *Narodziny nowoczesnej Turcji*, tłum. Kazimierz Dorosz, Warszawa: PWN.
Lewis Bernard, 2002, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response,* Oxford: Oxford University Press.
Lewis Bernard, 2004a, *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, tłum. Jolanta Kozłowska, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
Lewis Bernard, 2004b, *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Oxford: Oxford University Press.
Lewis Geoffrey, 1999, *The Turkish Language Reform: a Catastrophic Success*, New York: Oxford University Press Inc.
Lubamersky Lynn, 2014, *Unique and Incomparable: The Exceptional Life of the First Female Doctor in Poland, Regina Salomea Pilsztynowa*, „The Polish Review", t. 59, z. 1, s. 87–100.
Lubańska Magdalena, 2012, *Synkretyzm a podziały religijne w bułgarskich Rodopach*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
Łątka Jerzy S., 1991, *Polonya, Mültecileri ve Yeni Fikirler (Polish refugees and new ideas)*, „Tarih ve Toplum", t. 10 (July), s. 23–37.
Łątka Jerzy S., 1993, *Pasza z Lechistanu. Mustafa Dżelaleddin (Konstanty Borzęcki)*, Kraków: Społeczny Instytut Historii i Kultury Turcji.
Łątka Jerzy S., 1996, *Lew nasz, lew polski. Pasza Iskender (Antoni Iliński)*, Kraków–Gdańsk: Społeczny Instytut Historii i Kultury Turcji.
Łątka Jerzy S., 2006–2007, hasło *Strasz Joachim (Ibrahim beg, Ebrahim, Strozzeni, Strotschenius, Abraham Struza) h. Odrowąż*; IPSB; https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/joachim-strasz-h-odrowaz (dostęp 12.12.2019).
Łoziński Władysław, 1890, *Lwów starożytny. Kartki z historyi sztuki i obyczajów*, t. 2: *Patrycyat i mieszczaństwo lwowskie w XVI i w XVII wieku*, Lwów: Gubrynowicz i Schmidt.

Maciejewska Iwona, 2000, *Jak to z obyczajnością Reginy Pilsztynowej bywało? („Proceder podróży i życia mego awantur„)*, w: Krystyna Stasiewicz, Stanisław Achremczyk (red.) *Między Barokiem a Oświeceniem*, t. 3: *Obyczaje czasów saskich*, Rozprawy i Materiały Ośrodka Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego w Olsztynie, t. 187, Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego, s. 118–124.

Magni Cornelio, 1679, *Quanto di più curioso e vago ha potuto raccorre Cornelio Magni, Nel primo biennio da esso consumato in viaggi e dimore per la Turchia, Resta distribuito in questa Prima parte, ggiontavi la relatione del Serraglio del Gran Signore, e delle parti più recondite di esso, distesa da Alberto Bobovio Leopolitano, trattenutovisi con nome di Alì Bei in qualità di Paggio da musica*, Parma: Galeazzo Rosati. Następnie wyszły reprinty w 1682, 1685 i 1692 (Parma, 1679–1692, 2 część), a także drugie wydanie (Parma 1685 i 1704). Całość: https://books.google.pl/books?id=CXZtQ5Pr87UC&dq=Magni%2C%20Cornelio.%20Quanto%20di%20pi%C3%B9%20curioso%20e%20vago%20ha%20potuto%20raccorre&pg=PP3#v=onepage&q=Magni,%20Cornelio.%20Quanto%20di%20pi%C3%B9%20curioso%20e%20vago%20ha%20potuto%20raccorre&f=false (dostęp 12.12.2019).

Majchrowski Zbigniew, 1982, *Białe małżeństwo i eros tragiczny*, w: Maria Janion, Krzysztof Majchrowski (red.), *Odmieńcy*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1982, s. 428–492.

Majda Tadeusz (red.), 2006, *Leksykon wiedzy o Turcji*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Makdisi Ussama, 2008, *Artillery of Heaven: American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East*, Cornell University Press.

Malcolm Noel, 2001, *Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans: the Case of Kosovo*, w: Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, Harry Norris (red.), *Religious Quest and National Identity in the Balkans*, Studies in Russia and East Europe, London: Palgrave Macmillan.

Malcolm Noel, 2007, *Comenius, Boyle, Oldenburg, and the Translation of the Bible into Turkish*, „Church History and Religious Culture", t. 87, nr 3 , Brill, s. 327–362; https://www.jstor.org/stable/23922674 (dostęp 15.12.2019).

Manikowska Ewa, 2008, *Osiemnastowieczna podróż do Wilna Ludwiki Byszewskiej*, w: *Ludwika Byszewska, Żurnal podróży do Wilna z roku 1786*, pod red. Ewy Manikowskiej i Piotra Jacka Jamskiego, Wilno: Lietuvos dailės muziejus.

Mannheim Karl, 1986, *Myśl konserwatywna*, tłum. Sławomir Magala, Warszawa: Kolegium Ortyckie.

Mardin Şerif, 1962, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Political Ideas*, Syracuse New York: Princeton University Press.

Mardin Şerif, 1991, *Türk Modernleşmesi Makale 4*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Markowski Rafał, 2005, *Muzułmańskie pojęcie zbawienia w ujęciu porównawczym z doktryną katolicką*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 2005, nr 18, s. 221–232.

Mazower Mark, 2000, *The Balkans: A Short History*, New York: Modern Library.

Mazur Janusz, 2011, *Tatarska branka*, w: *Radruż. Kresowe dziedzictwo*, Lubaczów: Muzeum Kresów w Lubaczowie, s. 27–30.

Mazur Janusz, 2012, *„Krótka Historya o Kobicie z więzienia Tatarów przybyłej", czyli rzecz o dziejach Radruża w XVII wieku*, w: Wojciech Łysiak (red.), *Roztocze. Historia i kultura*, t. 1, Tomaszów Lubelski–Lubaczów, s. 125–148.

Mazurkowa Bożena, 2015, *Sfera intymnych uczuć i myśli w zapiskach Walerii Tarnowskiej na podróżnym szlaku*, w: tejże, *Światy oświeconych i romantycznych. Doświad-*

czenia, uczucia, wyobraźnia, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 261–282.
McCarthy Justin, 2013, *The Ottoman Turks. An Introductory History to 1923,* Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
Minkov Anton, 2004, *Conversion to Islam in the Balkans. „Kisve Bahası" Petitions and Ottoman Social Life, 1670–1730*, The Ottoman Empire and Its Heritage, t. 30, Leiden: Brill.
Montague Mary Wortley, 1994, *The Turkish Embassy Letters,* London: Virago.
Morawski Szczęsny, 1906, *Arjanie polscy*, (nakł. autora), Lwów.
Moussa Sarga, 2007, *Le sabir du drogman.* „Arabica", 2007, LIV (4), Brill Academic Publishers, s. 1–14; https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00910109/document (dostęp 05.03.2018).
Murphey Rhoads, 2009, *Essays on Ottoman Historians and Historiography*, Istanbul: Eren Books.
Murphey Rhoads, hasło *Yeñi Čeri*, EI2*,* Consulted online on 25 January 2019; http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1367.
Murphy Dervla, 1988, *Embassy to Constantinople, The Travels of Lady Mary Montagu,* New York: New Amsterdam Books.
Naima Mustafa, 2009, *Tarih-i Na'ima*, t. 4, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Nazır Bayram, 2006, *Macar ve Polonyalı Mülteciler. Osmanlı'ya Sığınanlar,* Istanbul: Yeditepe Yayınevi.
Nerval Gerard de, 1967, *Podróż na Wschód*, tłum. Jadwiga Dmochowska, Warszawa: Czytelnik.
Neudecker Hannah, 1994, *The Turkish Bible*. *Translation by Yahya Bin Ishak, also called Haki (1659)*, Leiden: Oosters Instituut.
Neudecker Hannah, 1996, *Wojciech Bobowski and his Turkish Grammar (1666). A Dragoman and Musician at the Court of Sultan Mehmed IV*, „Dutch Studies in Near Eastern Languages and Literatures"*,* t. 2, z. 2, s. 169–192.
Neudecker, Hannah, 1997, *An Ottoman Palace Revolution as Witnessed by a Court Musician*, „Dutch Studies in Near Eastern Languages and Literatures" t. 3, s. 163–192.
Neudecker Hannah, 2000, *Ordinal Numbers in Bobowski's Turkish Bible Translation (1662–1664)*. *Studia in Honorem Stanislai Stachowski Dicata*, „Folia Orientalia", t. 36, s. 219–225.
Neudecker Hannah, 2002, *A 17th Century Jew Demanding his Due*, „Journal of Turkish Studies", t. 26, z. 2, s. 155–158.
Neudecker Hannah, 2005, *From Istanbul to London? Albertus Bobovius' Appeal to Isaac Basire*, w: Alastair Hamilton, Maurits H. van den Boogert, Bart Westerweel (red.): *The Republic of Letters and the Levant,* Leiden, Boston: Brill, s. 173–196.
Nida Eugene, 2000, *Principles of Correspondence*, w: Laurence Venuti, *The Translations Studies Reader*, New York: Routledge, s. 153–167.
Nida Eugene, 2009, *Zasady odpowiedniości*, tłum. Anna Skucińska, w: Piotr Bukowski, Magda Heydel (red.), *Współczesne teorie przekładu. Antologia*, Kraków: Znak, s. 51–69.
Niedojadło Andrzej, 2010, *Encyklopedia Tarnowa*, Tarnów: Tarnowskie Towarzystw Kulturalne.
Niesiecki Kasper, 1839, *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopisów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep[omucena] Bobrowicza*, red. J.N. Bobrowicz, t. 2, Lipsk; http://bc.radom.pl/dlibra (dostęp 14.02.2019).

Nord Christiane, 2013, *Towards a General Theory of Translational Action: Skopos Theory Explained*, Manchester, UK & Northampton MA: St. Jerome Publishing.

Nykiel Beata, 2018, *Z Krakowa nad Bosfor – Henryk i Ludwika Gopplerowie*, w: *Stambuł: dwa światy, jedno miasto = Istanbul : two worlds, one city* / [red. prowadzący Marzena Daszewska; red. Nicholas Hodge, Aleksandra Szczepan ; tłum. na polski Antoni Sarkady, tłum. na angielski Hande Eagle, Nicholas Hodge, Lynn Suh], Kraków : Międzynarodowe Centrum Kultury, s. 83–113.

Oban Raziye, 2007, *Levanten Kavramı ve Levantenler Üzerine Bir İnceleme*, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 22, s. 337–356.

Obrębska Aleksandra, 2004; *Sekrety charakteru zawarte w piśmie*, Konstancin Jeziorna: Medium.

Ocak Ahmet Yaşar, 1999, *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülhidler: Yahut dairenin dışına çıkanlar (15.–17. yüzyıllar),* Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Odabaşı Arda, 2014, *Mustafa Celâlettin Pasa ve „Eski ve modern türkler"* w: Mustafa Celâlettin Paşa, *Eski ve Modern Türkler*, tłum. Güven Beker, İstanbul: Kaynak Yayınları, s. 13–34.

Onichimowski Grzegorz, 2007, *Wolnomularstwo jako jeden z czynników przemian polityczno-społecznych w Imperium Osmańskim na przełomie XIX i XX wieku,* nieopublikowana praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Selima Chazbijewicza, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn.

Orhonlu Cengiz, 1979, *Tercüman*, Islam Ansiklopedisi, t. 12, z. 1, s. 175–181.

Orłowski Bolesław, 1990, *Wkład Wielkiej Emigracji w rozwój cywilizacyjno-techniczny ówczesnej Turcji*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki", t. 35 z. 1, s. 3–54.

Ortaylı Ilber, 1995, *Imparatorluğun en uzun yüzyılı,* Istanbul: Alkım Yayınevi.

Ortaylı Ilber, 2000, *Osmanlı Imparatorluğu'nda Askeri Reformlar ve Polonyalı Mülteci Subaylar*, w: Ilber Ortaylı, *Osmanlı Imparatorluğu'nda Iktisadi ve Sosyal Değįşim. Makaleler,* Ankara: Turhan Kitapevi, s. 185–191.

Osterhammel Jurgen, 2013, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, red. nauk. i posł. Witold Molik, tłum. Izabela Drozdowska-Broering, Jerzy Kałążny, Adam Peszke, Katarzyna Śliwińska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Ożarska Magdalena, 2016, *Beyond the Old Polish „hic mulier": Regina Salome née Rusiecka, secundo voto Pilsztynowa, and her memoir/ Staropolska „hic mulier": Regina Salomea de domo Rusiecka, secundo voto Pilsztynowa, i jej pamiętniki*, „Studia Filologiczne Uniwersytetu Jana Kochanowskiego", t. 29, s. 141–156.

Paker Saliha, 2002, *Translation as* terceme *and* nazire: C*ulture-Bound Concepts and Their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History*, w: Theo Hermans (red.), *Cultural Transgressions*, Manchester: St Jerome, s. 120–143.

Pamuk Orhan, 2009, *Biały Zamek (Beyaz Kale)*, tłum. Anna Akbike Sulimowicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Partyka Joanna, 1998, *Kobieta oswaja męską przestrzeń, Polska lekarka w osiemnastowiecznym Stambule*, w: Krystyna Stasiewicz (red.) *Pisarki polskie epok dawnych*, Olsztyn: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, s. 153–162.

Partyka Magdalena, 2014, *Pierwiastek osobisty w oświeceniowych dziennikach podróży*, w: Agata Roćko (red.) *Polski Grand Tour w XVIII i początkach XIX wieku*, Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego , s. 109–130.

Pastuszewski Stefan, 2011, *Podział na staro- i nowoprawosławie*, „Akant. Miesięcznik Literacki", t. 10; http://akant.org/archiwum/154-swiat-inflant/swiat-inflant-2011/2542-stefan-pastuszewski-podzia-na-staro-i-nowoprawosawie (dostęp 17.01.2020).

Pawlina Agata, 2017, *Wojciech Bobowski (Ali Ufkî) – Polak na osmańskim dworze*, w: Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki (red.), *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie–teksty–historia*, Białystok: Alter Studio, s. 147–165.

Pawlina Agata, 2020, *Ali Ufkî (Wojciech Bobowski) and his Mezmûriyye: The Creation of an Ottoman Turkish Psalter*, ukaże sie w 2020 w: Joanna Pietrzak-Thebault (red.), *Early Modern Bibles in Polish-Lithuanian Commonwealth* (II vol.), Getynga: Vandenhoeck & Ruprecht, seria Refo500 Academic Studies.

Peirce Leslie, 1993, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press.

Peirce Leslie, 2003, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, California: University of California Press.

Peirce Leslie, 2010, *Polyglottism in the Ottoman Empire: A Reconsideration*, w: Gabriel Piterberg, Teofilo F. Ruiz, Geoffrey Symcox (red.) *Braudel Revisited: The Mediterranean World, 1600–1800*, Toronto: University of Toronto Press, s. 76–97.

Pieciul-Karmińska Eliza, 2007, *Językowy obraz Boga i świata: o przekładzie teologii niemieckiej na język polski*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Pilsztynowa Regina z Rusieckich, 1957, *Proceder podróży i życia mego awantur*, red. Roman Pollak, M. Pełczyński, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Plakotos Georgios, 2004, *The Venetian Inquisition and Aspects of "Otherness": Judaizers, Muslim and Christian Converts (16th–17th century)*; http://theses.gla.ac.uk/7223/ (dostęp: 28.12.2018).

Pluta Michał, 2003, *Osiemnastowieczne metody leczenia nieprofesjonalnego w pamiętniku Reginy Salomei z Rusieckich Pilsztynowej*, „Medycyna Nowożytna", t. 10, z. 1–2, s. 153–168.

Popiołek Bożena, 2003, *Kobiecy świat w czasach Augusta II. Studia and mentalnością kobiet z kręgów szlacheckich*, Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny.

Porter Ray, 1997, *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity (The Norton History of Science)*, New York: W.W. Norton.

Potocki Wacław, 2004, *Wojna chocimska,* oprac. Aleksander Brückner, Wrocław (wydanie oparte na publikacji BN I, 75 z 1924 r.).

Privratsky Bruce G., 2014, *A History of Turkish Bible Translations: Annotated Chronology with Historical Notes and Suggestions for Further Research*, author's pre-edition, w: https://historyofturkishbible.files.wordpress.com/2014/03/turkish-bible-history-version-s-in-preparation.pdf (dostęp: 9.12.2018).

Przyboś Adam (oprac.), 1985, *Wielka legacja Wojciecha Miaskowskiego do Turcji w 1640 roku*, Warszawa–Kraków: PWN.

Pyłypenko Wołodymyr, 2016, *W obliczu wroga, Polska literatura antyturecka od poł. XVI w. do połowy XVII w.*, tłum. Piotr Tafilowski, Oświęcim: Napoleon V.

Ratuld-Rakowska Marya, 1904, *Podróż Polki do Persyi, z przedmową T. Jaroszyńskiego*, cz. 1, Warszawa: Drukarnia Aleksandra Tad-Jezierskiego.

Reinkowski Maurus, 2005, *The State's Security and the Subjects' Prosperity: Notions of Order in Ottoman Bureaucratic Correspondence (19th Century)*, w: Hakan Karetepe, Reinkowski Maurus (red.), *Legitimizing the Order*, Leiden–Boston–Köln: Brill, s. 195–212.

Reinkowski Maurus, 2007, *Hidden believers, Hidden apostates: the Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle East*, w: Dennis Washburn (red.), *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity*, Leiden; Boston: Brill, s. 409–433.

Reychman Jan, 1959, *Życie polskie w Stambule w XVIII w.*, Warszawa: PIW.

Rodrigue Aron, 1996, *Difference and Tolerance in the Ottoman Empire: An Interview with Aron Rodrigue*, interview by Nancy Reynolds, „Stanford Electronic Humanities Review" t. 5, z. 1, s. 81–90; http://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/rodrigue.html (dostęp 12.12.2019).

Rohoziński Jerzy, 2006, *Wolnomularstwo a świat islamu w XIX stuleciu: kielnia i pion w cieniu półksiężyca*, „Ars Regia", 2006, t. 9, s. 263–270.

Roland Ruth, 1999, *Interpreters as Diplomats. A Diplomatic History of the Role of Interpreters in World Politics*, Ottawa: University of Ottawa Press.

Roszak Stanisław (wstęp), Dominik Paulina (tłum.), 2017, *The Istanbul Memories in Salomea Pilsztynowa's Diary* „Echo of the Journey and Adventures of My Life" *(1760)*, Memoria. Fontes minores ad Historiam Imperii Ottomanici pertinentes, t. 2, Max Weber Stiftung–Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland, Bonn.

Rothman E. Natalie, 2006, *Between Venice and Istanbul: Trans-imperial Subjects and Cultural Mediation in the Early Modern Mediterranean*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Anthropology and History) in The University of Michigan.

Rothman E. Natalie, 2009, *Interpreting Dragomans: Boundaries and Crossings in the Early Modern Mediterranean*, „Comparative Studies in Society and History", t. 51, z. 4 (October), s. 771–800.

Rothman Natalie E., 2011, *Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rothman Natalie E., 2013, *Dragomans and "Turkish Literature": The Making of a Field of Inquiry*, „Oriente Moderno", t. 93, z. 2, s. 390–421.

Rozbicki Michal, O Ndege George, 2012, *Cross-Cultural History and the Domestication of Otherness,* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Różycki Edward, 1988, *Wojciech Kazimierz Mielczewski, introligator i drukarz lwowski (z dziejów siedemnastowiecznego drukarstwa)*, RB, t. 32, z. 2, s. 57–73.

Rudolph Kurt, 2004, *Syncretism – from Theological Invective to a Concept in the Study of Religion,* w: Anita Maria Leopold, Jeppe Sinding Jensen (red.), *Syncretism in Religion. A Reader*, New York: Routledge, s. 68–98.

Rusińska-Giertych Halina, 2005, *Typografia lwowska do końca XVIII wieku i jej przemiany własnościowe*, RB, t. 49, s. 69–82.

Ryba Renata, 2014, *Literatura staropolska wobec zjawiska niewoli tatarsko-tureckiej. Studia i szkice*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Rycaut Paul, 1668, *The present state of the Ottoman Empire containing the maxims of the Turkish politie, the most material points of the Mahometan religion, their sects and heresies, their convents and religious votaries, their military discipline* [...]*: illustrated with divers pieces of sculpture, representing the variety of habits amongst the Turks, in three books*, London: Printed for John Starkey and Henry Brome.

Rycaut Paul, 1678, *Monarchia turecka opisana przez Ricota Sekretarza Posła Angielskiego u Porty Ottomańskiej rezydującego z francuskiego języka na polski przetłumaczona przez szlachcica polskiego y do druku podana w roku 1678*, Słuck: Drukar-

nia Radziwiłłowska; https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/doccontent?id=262864, www.polona.pl. (dostęp 12.12.2018).

Rycaut Paul, 2012, *Osmanlı Imparatorluğu'nun Hâlihazırının Tarihi (XVII. Yüzyıl*), tłum. Halil Inalcik, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Rydygier Ludwik, 1895, *O dopuszczeniu kobiet do studiów lekarskich*, „Przegląd Lekarski. Organ Towarzystw Lekarskich Krakowskiego i Galicyjskiego", Kraków, 16 II 1895, nr 7, s. 99–102.

Samardžić Radovan, 1982, *Mehmed Sokolović*, tłum. Bronisław Ryś, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Sartre Jean Paul, 1984, *Człowiek jako projekt*, w: Maria Janion i Stanisław Rosiek (red.), *Osoby. Transgresje 3*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, s. 293–295.

Şaşmaz, Musa, 1995, *The Ottoman Censuses and the Registration Systems in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, „Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM" (6), s. 289–305.

Saydam Abdullah, 1995, *Müslüman Olan Macar Mültecileri Meselesi*, „Toplumsal Tarih", Cilt: IV, Sayı: 24, s. 16–21.

Şerafettin Turan, 1982, *Atatürk'ün düşünce yapısını etkileyen olaylar, düşünürler, kitaplar,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Shaw Ezel Kural, Heywood C. J., 1972, *English and continental views of the Ottoman Empire, 1500–1800: papers read at a Clark Library seminar January 24, 1970*, Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library.

Shaw Stanford Jay, Shaw Ezel Kural, 2012a, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 1: *1280–1808,* tłum. Bartłomiej Świetlik, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Shaw Stanford Jay, Shaw Ezel Kural, 2012b, *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 2: *1808–1975,* tłum. Bartłomiej Świetlik, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Siarczyński Franciszek, 1828, *Wiadomość o Woyciechu Jaxie z Bobowey (Bobowskim), czyli Hali-Beiu Terdziumanie Paszy Machometa IV*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego imienia Ossolińskich", t. 1, z. 1, s. 89–103 ; https://polona.pl/item/czasopism-naukowy-ksiegozbioru-publicznego-imienia-ossolinskich-r-1-z-1-1828,Njc0MDYzNjM/6/#info:metadata (dostęp.12.12.2018).

Skarga Piotr, 1843, *Kazania na niedziele i święta całego roku W. Ks. Piotra Skargi S.J.*, t. 4, *Na 22. Niedzielę Po Świątkach*, Nowe Wydanie J.N. Bobrowicza, Lipsk.

Sobers-Khan Nur, 2014, *Slaves Without Shackles. Forced Labour and Manumission in the Galata Court Registers, 1560–1572*, Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Turkvolker, t. 20, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Sokulski Franciszek, 1951, *W kraju i nad Bosforem*. *Fragmenty życia i listy*, Wrocław: De Agostini, Ossolineum**.**

Soysal Ilhami, 2004, *Dünya'da ve Türkiye'de Masonluk ve Masonlar*, Istanbul: Der Yayinlari.

Spon Jacob et Wheler George, 1679*, Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grece, et du Levant, fait aux années 1675 et 1676,* Amsterdam, H. and T. Boom*,* v.1; https://babel.hathitrust.org (dostęp 13.02.2019).

Strauss Johann, 2010, *Is Karamanli Literature Part of a „Christian-Turkish (Turco-Christian) Literature"?*, w: Balta Evangelia, Kappler Matthias (red.), *Cries and Whispers in Karamanlidika Books: Proceeding of the First International Conference on Karamanlidika Studies (Nicosia, 11th – 13th September 2008)*, Wiesbaden: Harrassowitz, s. 153–200.

Szwat-Gyłybowa Grażyna, Gil Dorota, Miodyński Lech (red.), 2018–2019, *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, XVIII–XXI wiek,* t. 1–6, Warszawa, Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Fundacja Slawistyczna; https://ispan.waw.pl/ireteslaw/handle/20.500.12528/1076 (dostęp: 15.12.2019).

Święcicka Elżbieta, 2000, *Interpreter Yovhannes Ankiwrac'i also called Giovanni Molino. Studia in Honorem Stanislai Stachowski Dicata*, „Folia Orientalia", t. 36, s. 329–342.

Tazbir Janusz, 2002a: *Gorzki chleb rezydenta*, w: tenże *Szkice o kulturze i sztuce. Pisma wybrane*, t. 5, Kraków: Universitas, s. 161–184.

Tazbir Janusz, 2002b, *Silva rerum historicarum*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry.

Tezcan Baki, 2012, *Ethnicity, Race, Religion and Social Class. Ottoman Markers of Difference,* w: Christine Woodhead (red.), *The Ottoman World,* New York: Routledge, s. 159–170.

Tezcan Baki, 2014, *İbrâhîm Müteferrika ve Risâle-i İslâmiyye*, w: *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan*, oprac. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, Mustafa Birol Ülker, t. 1 , İstanbul: Ülke Yayınları, s. 515–56.

Thys-Şenocak Lucienne, 2006, *Ottoman Women Builders: the Architectural Patronage of Hadice Turhan Sultan*, Women and Gender in the Early Modern World, Aldershot, Ashgate Publishing Company.

Todorova Maria, 2004, *Conversion to Islam as a Trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film*, w: Maria Todorova (red.), *Balkan Identities. Nation and Memory*, London: Hurst & Co., s. 129–157.

Tommasino Pier Mattia, 2015: *Travelling East, Writing in Italian Literature of European Travel to the Ottoman Empire Written in Italian (16th and 17th Centuries)*, „Philological Encounters", t. 2, s. 1–24.

Toprak Funda, 2006, *XVII. Yüzyıla Ait Bir İncil Tercümesi: İnceleme – Metin – Sözlük* , Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası.

Toros Taha, 1982a, *Çin'e Giden Nasihat Heyeti, „*Yakın Tarihimiz", Sayı: 19, Mayıs (maj), s. 291–295.

Toros Taha, 1982b, *Çin'e Giden Nasihat Heyeti*, „Yakın Tarihimiz", Sayı: 20, Haziran (czerwiec), s. 307–311.

Toros Taha, 2006, *Nasihat Heyeti Çin Yolunda*, „Cumhuriyet", 10 Ekim (10 października) s. 9.

Trapiello Andrés, 2012, *Żywoty Cervantesa. Próba innej biografii*, tłum. Piotr Fornelski, Warszawa: Noir sur Blanc.

Twardowski Samuel, 2000, *Przeważna legacyja Krzysztofa Zbaraskiego od Zygmunta III do sołtana Mustafy,* oprac. Roman Krzywy, Warszawa: Polska Akademia Nauk IBL, Pro Cultura Litteraria.

Tworek Stanisław, 1974, *Przymus wyznaniowy na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVII wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce" t. 19, s. 161–164.

Ülken Hilmi Ziya, 1979, *Türkiye'de Cağdaş Düşünce Tarihi*, Istanbul.

Uluçay Çagatay, 1992, *Harem,* t. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Uluçay Çagatay, 2011, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Istanbul: Ötüken Neşriyat.

Urbanik Andrew A., Baylen Joseph O., 1981, *Polish Exiles and the Turkish Empire, 1830–1876*, „The Polish Review", t. 26, nr 3, s. 43–53.

Venuti Lawrence, 2008, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London–New York: Routledge.

Vratislav z Mitrovic Václav, 1983, *Przygody*, tłum. Danuta Reychmanowa, Warszawa: PIW

Wajs, Hubert (red.), 2014, *600 lat kontaktów polsko-tureckich 1414–2014. 600 years of the relations between Poland and Turkey 114–2014. Katalog wystawy, Archiwum Główne Akt Dawnych, Warszawa, marzec 2014*, Warszawa: AGAD, Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych.

Walicki Andrzej, 2000, *Idea narodu w polskiej myśli oświeceniowej,* Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Walicki Andrzej, 2009, *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Kraków: Universitas.

Watchman Nee, 1975, *Gospel Dialogue*, New York: Christian Fellowship Publishers, Inc.

White Kenneth, 2014, *Geopoetyki*, tłum. Kazimierz Brakoniecki, Olsztyn: Centrum Polsko-Francuskie Côtes d'Armor–Warmia i Mazury, Olsztyn.

Wiśniewska Halina, 2013, *Milczenie i pisanie małopolskich pań w wiekach XVI–XVIII*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Withers Robert, 2010, *Büyük Efendi'nin Sarayı*, tłum. Cahit Kayra, Stambuł: Yeditepe Yayınları.

Witkowska Alina, 1998, *Mickiewicz. Słowo i czyn*, Warszawa: PWN.

Woliński Janusz, 1961, *Wojna polsko-turecka 1672–1676 w świetle relacji rezydentów austriackich w Turcji*, SiMHW , t. 7, cz. 2. s. 322– 389.

Wood Alfred Cecil, 1935, *A History of the Levant Company,* Oxford University Press.

Wróbel-Lipowa Krystyna, 2000, *Matka w polskiej rodzinie ziemiańskiej w XVIII wieku*, w: Krzysztof Jakubiak (red.) *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w dziejach nowożytnych od XVI do XX wieku*, Bydgoszcz, s. 152–159.

Yazar Sadık, 2010, *New Testament Translations on The Ottoman Period (XIII–XIX Century)*, prezentacja konferencyjna na 32 Kongresie Melcom w Kordobie; www.melcominternational.org › 2010 › SadikYazar (dostęp 05.03.2018).

Yekeler Numan (red.), 2014, *Yoldaki Elci: Osmanlı'dan günümüze Türk-Leh ilişkileri*, katalog wystawy, Istanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

Yerlikaya İlhan, 1994, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi, (Pancermenizm–Panislamizm–Panslavizm–Osmanlıcılık fikirleri)*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

Zając Grażyna, 2014, *Ciało twoje, kości moje... Rodzina i szkoła epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii*, Kraków: Universitas.

Zajcev Il´ja Vladimirovič, 2009, *La politique turque de Petro Dorošenko. Documents du fonds de Wojciech Bobowski à la BNF*, w: „Cahiers du monde russe", t. 50, z. 2–3: *L'Europe orientale, 1650–1730. Crises, conflits et renouveau,* s. 511–532.

Załęski Stanisław Jan, 1902, *Jezuici w Polsce*, t. 3, *Prace misyjne nad ludem 1648–1773*, cz. 2, *1700–1773*, Lwów: Drukarnia Ludowa; www.polona.pl.

Zamoyska Jadwiga, 1961, *Wspomnienia*, oprac. Maria Czapska, Londyn: B. Świderski; Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa: http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/aresults?action=SearchAction&QI=6FE8474E721B6A4B5282E4C9BD895965-1 (dostęp 12.12.2018).

Zamoyski Władysław, 1922, *Jenerał Zamoyski. 1803–1868* (wspomnienia Władysława Zamoyskiego), t. 5. 1847–1852, {PAN Biblioteka Kórnicka}, online, Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa: https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/3954/edition/7045/content? (dostęp 12.12.2018).

Zarinebaf-Shahr Fariba, 2001, *The Role of Women in the Urban Economy of Istanbul, 1700–1850*, „International Labor and Working-Class History", Inc., no. 60 (Fall), s. 141–152.

Zdanowski Jerzy, 2001, *From Religious Conversion to Cultural Assimilation: Some Remarks on the Fates of Polish Immigrants in the Ottoman Empire (1831–1849),*

w: Mercedes García-Arsenal (red.), *Conversion islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen. Islamic conversions. Religious identieties in Mediterranean Islam*, Paris: Maisonneuve et Larose, s. 445–455.

Zecevic Selma, 2014, *Translating Ottoman Justice: Ragusan Dragomans as Interpreters of Ottoman Law*, „Islamic Law and Society", t. 21, s. 388–418.

Zilfi Madeline C., 1986, *The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul*, „Journal of Near Eastern Studies", t. 45, z. 4, s. 251–269.

Zilfi Madeline C., 1988, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age, 1600–1800*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Zilfi Madeline C., 2009, *Muslim Women in the Early Modern Era*, w: Suraiya N. Faroqhi (red.), *The Cambridge History of Turkey,* t. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 226–255.

Zilfi Madeline (red.), 2010, *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era,* New York: Brill.

Zinkow Leszek, 2014, *Egipt circa 1850. Orient i transgresje*, Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.

Zirojevič Olga, 2003, *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru. Dvoverje,* Beograd: Srpski genealoški centar.

INDEKS OSOBOWY

Tom 15 serii „Kultura na Pograniczach”

Ludzie dwóch kultur – wybrane przypadki transgresji kulturowej Polaków w Imperium Osmańskim w XVII, XVIII i XIX wieku

Autorka:
dr Agnieszka Ayşen Kaim,
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5839-4191
E-mail: aaysenkaim@gmail.com

Autorka deklaruje brak konfliktu interesów.

Streszczenie

Praca jest poświęcona zagadnieniu wielokulturowości i transgresji kulturowej. Zawiera definicje i omówienie zjawisk i terminów, kluczowych dla materii źródłowej, a następnie przedstawia w ujęciu mikrohistorycznym zjawiska dwukulturowości w formie trzech studiów wybranych postaci: Wojciecha Bobowskiego (Ali Ufkî Bej, XVII w.), Salomei Reginy Pilsztynowej (XVIII w.) i Konstantego Borzęckiego (Mustafa Dżelaleddin Pasza, XIX/XX w.). Przedstawione biografie są egzemplifikacją powikłań tożsamościowych na pograniczu kultur polskiej i tureckiej, chrześcijańskiej i muzułmańskiej, przypadków znanych Polaków z kategorii *go between*, o statusie brańców, emigrantów -konwertytów oraz sympatyzujących z Orientem podróżników przebywających w Imperium Osmańskim. Owi kulturowi pośrednicy zaznaczyli swoją obecność na mapie historii kontaktów polsko-tureckich, przechodząc na stałe do historii kultury. Zostali zaprezentowani ze współczesnej kulturoznawczej perspektywy badawczej, czyli z wykorzystaniem istniejących teorii antropologicznych, dotyczących synkretyzmu kulturowego i tożsamości w społeczeństwach wielokulturowych, ze szczególnym uwzględnieniem kategorii kulturowej transgresji. Analizując procesy transgresyjne, jakie zaszły w życiu tych jednostek, wzięto pod uwagę konwersję religijną, jej okoliczności, charakter oraz konsekwencje.

W kontekście interpretacyjnym wykorzystane zostały teorie transgresyjne, na podstawie prac m.in.: Michela Foucault *Przedmowa do transgresji* i Józefa Kozieleckiego *Transgresja i kultura*. Transgresja jest tu rozumiana jako proces prowadzący do postępu społeczno-obyczajowego, przekraczania granic i norm obyczajowych, w tym religijnych i moralnych (Foucault), z uwzględnieniem uwarunkowania psychologiczno- i socjologiczno-kulturo-

wego (Kozielecki). Niniejsze badanie wprowadza wariant „tożsamości warstwowych” na pograniczu kultur, potencjalnie mogących posłużyć jako twórcze modele syntez tożsamościowych. Praca rzuca nowe spojrzenie na postać konwertytów, zawierając też propozycje nowej terminologii poprzez zastąpienie nacechowanych pejoratywnie określeń: „renegat”, „poturczeniec” kategorią „pośrednika kulturowego” lub „jednostki (osoby) pomiędzy”, „transkulturowego medium”, wzorem ustaleń badaczy zachodnioeuropejskich.

Słowa kluczowe: konwersja; renegat; pośrednik kulturowy; jednostka pomiędzy kulturami; tożsamość; transgresja; transkulturowy; koegzystencja

Volume 15 of the series *Kultura na Pograniczach*
[Borderland Cultures]

People of Two Cultures: Selected Cases of the Cultural Transgression of Poles in the Ottoman Empire (17th–19th Centuries)

Author of the volume:

Dr Agnieszka Ayşen Kaim,
Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska
[Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland]
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5839-4191
Correspondence: aaysenkaim@gmail.com

Competing interests: The author declares that she has no competing interests.

Summary

This book is devoted to multiculturality and cultural transgression. The study begins with the definitions and descriptions of the phenomena and terminology crucial to the source materials, and presents biculturality from the micro-historical perspective of the case studies of three well-known Polish figures: Wojciech Bobowski (Ali Ufkî Bey, 17th c.), Salomea Regina Pilsztynowa (18th c.) and Konstanty Borzęcki (Mustafa Celâleddin Paşa, 19th/20th c.). Their biographies exemplify the complicated identities at the border of two cultures: Polish and Turkish, Christian and Muslim. The figures in focus are representatives of the "go-between" category which includes captives, émigré converts and Turkophile travellers who prospered in the Ottoman Empire. These "cultural brokers" made their presence felt in the history of Turkish–Polish relations and have passed into the history of culture. They are examined from the perspective of contemporary cultural studies, set against the latest anthropological theories (cultural syncretism, identity in multicultural societies), with special emphasis placed on cultural transgression as a set of shifting interactions. The analysis of the transgressive processes experienced by the individuals being studied takes into account their religious conversion, its circumstances, nature and consequences.

The interpretation of the theory of transgression draws on Michel Foucault's *A Preface to Transgression* and Józef Kozielecki's *Transgresja i kultura* [Transgression and Culture], where transgression is viewed as a process stimulating social development. In the case of the figures presented, crossing borders between states also had the somewhat symbolic meaning of crossing

cultural and social boundaries (Kozielecki) including religious and moral norms (Foucault) but only to the extent that their psychological and socio-cultural features and their environment allowed them to do so. This study implements the concept of the "lid model" of Ottoman cultural identity at the border of cultures as a creative model for the synthesis of identities. It also proposes doing away with the pejorative terms referring to converts: "turned Turk" or "renegade" and replacing them with terms borrowed from the publications of Western European scholars, such as "go-between", "cultural broker" or "transcultural medium".

Keywords: conversion; renegade; cultural broker; go-between; identity; transgression; transcultural; coexistence